ceslas spicq

teología moral del nuevo testamento

tomo I

eunsa

BIBLIOTECA DE TEOLOGIA

Patrocinada por la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra

1. KONRAD ALGERMISSEN, *Iglesia Católica y Confesiones Cristianas.* Nota preliminar a la "Biblioteca de Teología".
2. GHISLAIN LAFONT, *Estructura y método en la "Suma Teológica" de Santo Tomás de Aquino.*
3. CHARLES JOURNET, *El mal.*
4. GUSTAVE THILS, *Historia doctrinal del movimiento ecuménico.*
5. STANISLAUS J. GRABOWSKI, *La Iglesia. Introducción a la teología de San Agustín.*
6. OLEGARIO GONZÁLEZ, *Misterio trinitario y existencia humana. Estudio histórico teológico en torno a San Buenaventura.* Prólogo de X. ZUBIRI.
7. PAUL-MARIE DE LA CROIX, O. C. D., *Testimonio espiritual del Evangelio de San Juan.*
8. ALBERT LANG, *Teología Fundamental I. La misión de Cristo. II. La misión de la Iglesia.*
9. CESLAS SPICQ, *Teología Moral del Nuevo Testamento,* 2 vols.

OBRAS DE PROXIMA APARICION

10. MAUSBACH-ERMECKE, *Teología Moral Católica,* 3 vols.
11. HUBERT JEDIN, *Historia doctrinal del Concilio de Trento,* 2 vols.

CESLAS SPICQ

TEOLOGIA MORAL
DEL
NUEVO TESTAMENTO

I

EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S. A.
PAMPLONA, 1970

Título original:

Théologie Morale du Nouveau Testament

(Collection Études Bibliques)

© *by* Editions Gabalda, Paris, 1965

© 1970 de la versión española realizada por JULIÁN URBISTONDO, para todos los países de habla castellana, by EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S. A., PAMPLONA, ESPAÑA

PRINTED IN SPAIN — IMPRESO EN ESPAÑA

Depósito legal: BU. - 396. — 1970

Imp. de Ed. Aldecoa, S. A.. Diego de Siloe, 18. (Burgos) 18832

ἀληθεύοντες ἐν ἀγάπῃ
αὐξήσωμεν εἰς Χριστόν

(Eph 4, 15)

INDICE

Págs.

Presentación XIII

Prólogo 1

CAPÍTULO I. *Evolución de la Moral desde la antigua hasta la nueva Alianza* 9

Temas complementarios: *Devoción cristiana; servir al tiempo; responsabilidad; fidelidad* 45

CAPÍTULO II. *El nuevo Ser y la nueva Vida* 53

I. Arrepentimiento y bautismo 54
II. Bautismo y pertenencia a Cristo 60
III. Bautismo y pertenencia al Espíritu Santo 70
IV. Bautismo "para un cuerpo": agregación a la Iglesia 72
V. La filiación adoptiva 76
VI. El nuevo nacimiento 81

Temas complementarios: *Nuevo ser y vida de piedad; caridad y nacimiento divino; generación divina y juventud; vitalidad cristiana y crecimiento orgánico* 95

CAPÍTULO III. *Gracia-gloria. Dar gracias y dar gloria* 103

I. Donación, amor y gratuidad 104
II. La gracia salvadora y educadora 111
III. La gloria: opulencia y esplendor 119
IV. Dar gracias y dar gloria 126

Temas complementarios: *Belleza, paz, alegría; autosuficiencia y laxismo; humildad* 138

CAPÍTULO IV. *Justificación. Pecado. Santificación* 159

I. La justicia de la fe es la justicia que viene de Dios 159
II. El cristiano impecable y pecador 170
III. Santificación y vida litúrgica 194

Temas complementarios: *Purificación progresiva y fuga del mundo; la vida cristiana es un combate; la cruz a cuestas y la mortificación; celadas y escándalos; fortaleza y victoria* ... 204

Págs.

CAPÍTULO V. *Fe y fidelidad* 225

I. Necesidad y génesis de la fe 229
II. Estructura y objetos de la fe 253
III. Estabilidad y práctica de la Verdad 265
IV. Grados y progreso de la fe 270

Temas complementarios: *Herejía y ortodoxia; fe y lealtad; hipocresía, fe y autenticidad* ... 275

CAPÍTULO VI. *Perspectiva futura: expectación, esperanza y temor* 291

I. Vida presente y vida futura: la llamada a la felicidad 292
II. Esperar y velar con la mente y el corazón libres 309
III. Fundamento y motivos de la esperanza: su certeza 319
IV. En el tiempo de la salvación, la esperanza estimula el esfuerzo y se realiza por la perseverancia 337
V. Retribución y temor 345

Temas complementarios: *Fortaleza; oración*: a) *Jesús, maestro de oración;* b) *la oración asidua;* c) *la oración audaz y combativa;* d) *la oración eficaz;* e) *¿Qué hay que pedir? — la pobreza; el trabajo* 353

APÉNDICE I. *Vida moral: Cristo y caridad* 383
" II. *La Ley natural en el Nuevo Testamento* 397
" III. *Lo que significa el título de cristiano* 411
" IV. *Los cristianos viven como ciudadanos del cielo* 421
" V. *Adopción filial y adopción fraterna* 439
" VI. *¿Qué es la gracia?* 459
" VII. *Creer, ver, saber* 471
" VIII. *¿Está más poblado el cielo que el infierno?* ... 483

Addenda 491

PRESENTACION

Si a lo largo de las últimas décadas se podía plantear el tema de la "revisión de la teología moral", hoy parece más adecuado hablar de renovación o reflorecimiento; hasta tal punto la moral participa actualmente en el intenso esfuerzo de investigación teológica. Hay que reconocer que en muchos aspectos la teología moral había quedado retrasada, pero de modo especial en el campo de la teología positiva. Por eso puede considerarse como un verdadero acontecimiento la aparición de esta "Teología moral del Nuevo Testamento", del P. Ceslas Spicq, cuya traducción ofrecemos a los lectores de lengua castellana[1]. *Después de los dos volúmenes de comentario a la Epístola a los Hebreos y de los tres consagrados a la noción de* Agape *en el Nuevo Testamento, las dimensiones de la presente obra, la magnitud de su intento y la suma ingente de esfuerzos que supone provocan aún más la admiración y el agradecimiento.*

Sin duda, el tema elegido podía haberse enfocado de muy distinta manera. Por ejemplo, siguiendo un plan genético —como hizo R. Schnackenburg— o por una simple yuxtaposición de monografías: moral sinóptica, moral paulina, moral joánica... La manera unificada y homogénea con que C. Spicq trata la materia se funda en la unidad de la Palabra de Dios y en el carácter inspirado del conjunto de los Libros Santos: a través de la diversidad de autores sagrados es Dios mismo quien habla en la Escritura.

Queda, no obstante, sin resolver el problema planteado por la primera palabra del título: teología. El propio autor confiesa sus vacilaciones antes de decidirse a utilizar este término. Si al final lo escoge, lo hace pensando en el nuevo ámbito de la Teología bíblica, ciencia aún joven pero bastante definida en algunos caracteres principales, individuación a la que el mismo autor ha contribuido en considerable medida. En el grandioso

---

1. C. Spicq, *Théologie morale du Nouveau Testament*, Col. "Etudes bibliques" (París, Gabalda, 1965) 2 vol. in 8.°, 897 págs. Entre las recensiones, cfr. Scuol C, 1965 (F. Festorazzi; Ami Cl, 1965 (A. Viard); CBQ, 1965; (A. M. Ambrozic); ETL, 1965 (J. Coppens); Seminarium, 1966 (A. Günthor); Thomist, 1966 (T. R. Heath); Revue Thomiste, 1966 (M. Labourdette); Divus Thomas, 1967 (V. Contestabile); Revue Biblique, 1968 (F. Dreyfus).

proceso del "retorno a las fuentes" que está teniendo lugar en las diversas disciplinas teológicas, la Teología bíblica señala una etapa especialmente ardua y fatigosa si se considera, por un lado, el enorme desarrollo de la exégesis bíblica, y por otro, la tentación constante de sistematizar un esquema de pensamiento ajeno a la Biblia. En efecto, en una época en que la exégesis histórica ha hecho cobrar conciencia del carácter progresivo de la revelación en su conjunto, así como de la lenta pedagogía a la que ha estado sometida y de la diversidad de autores y de géneros literarios, esta nueva disciplina recoge la preocupación de los teólogos por la unidad de la enseñanza bíblica, fruto de una misma inspiración. La teología bíblica, con la ayuda de la Teología patrística y, en general, de la Teología histórica, está llamada a reanudar la comunicación entre exégetas y teólogos que, de hecho, no hablaban ya el mismo idioma. Tal es indudablemente la mediación que busca C. Spicq, y su esforzado intento no puede ser más justo y encomiable.

*Muy lúcidamente, con clara conciencia del sentido y de los límites de su trabajo en el estado actual de la reflexión teológica, y en espera de que un mayor número de ensayos brinden materia suficiente para una clasificación epistemológica más rigurosa, el autor expresa en el Prólogo sus "convicciones mayores", que por el hecho de proceder de un maestro de reconocida fama constituyen una valiosa aportación al tema. En ellas se aprecia claramente la evolución del criterio del autor respecto a sus obras anteriores. En la introducción a su monumental obra "*Agape *en el Nuevo Testamento", C. Spicq estimaba que era posible "construir una síntesis... de una teología neotestamentaria de la caridad*[2]*, y de hecho resultaba un ensayo de teología moral. Pero el intento no fue coronado por el éxito: hubiera sido "dejar demasiada iniciativa y responsabilidad al* kataskeuasas"[3]*. Con esta alusión a la Epístola a los Hebreos*[4] *el autor parece precisar su propio papel. Quiere ser el "constructor", el organizador de los datos para una teología moral esparcidos en el Nuevo Testamento; pero se niega a una sistematización demasiado rígida, que correría el riesgo de imponer al dato un marco incapaz de contenerlo por entero. ¿Cómo concibe, pues, su tarea? Aún le queda la posibilidad de escoger otro camino, sin duda mucho más modesto, y es lo que decididamente hace el autor en la presente obra: "Nuestra intención no es exponer una tesis, ni tampoco una síntesis, global y armónicamente construida, sino constituir un* dossier *prácticamente integral de los datos textuales y explotar sus coherencias —siempre respetando la jerarquía de los valores— a fin de hacer inteligibles las ideas expresadas por Jesús y sus Após-*

2. C. Spicq, *Agapè dans le Nouveau Testament* (París, 1958) 5.
3. *Infra,* Prólogo del autor, nota 5, *in fine.*
4. *Cfr.* Heb 3, 3-4.

toles" [5]. *Cabría sin duda discutir lo certero de esta decisión y la validez de los argumentos en que se apoya —argumentos que se pueden esgrimir contra toda teología, sea sistemática, sea bíblica—... Pero vale más inclinarse respetuosamente ante el escrúpulo del P. Spicq y rendir homenaje a su preocupación por desaparecer ante el dato revelado.*

Tal era el proyecto del autor y podemos decir que lo ha realizado magistralmente. Diez capítulos y una conclusión constituyen la trama principal de la obra. Sin llegar a ser una construcción, una síntesis planificada, la homogeneidad es tan grande que nunca se tiene la impresión de ir saltando de un tema a otro: mil lazos unen y relacionan entre sí los temas principales de la moral neotestamentaria. Como el desarrollo de estos puntos nucleares no bastaría para cubrir todos los campos, so pena de incurrir en una excesiva generalidad, cada capítulo viene acompañado de una serie de "temas complementarios", brevemente tratados a la luz del principal. Finalmente, once apéndices aportan estudios más precisos sobre algunos puntos particulares, o responden a cuestiones suscitadas por determinados textos.

El capítulo primero esboza a grandes rasgos la evolución de la moral de la antigua a la nueva Alianza. Después de una presentación más bien esquemática del ideal ético del judaísmo contemporáneo a Cristo, el autor describe la moral de la nueva Alianza como una moral caracterizada por la novedad de vida, consecuencia de la asimilación e incorporación realizada en el bautismo, y que se resume en el doble precepto de la caridad —amor a Dios y amor a los hombres— esencial en el seguimiento e imitación de Cristo que ha de vivir el cristiano.

Establecido este fundamento, la materia se reparte en nueve capítulos más, consagrados cada uno a un tema o a un grupo de temas. El autor no dice cuál es el principio clasificador que le guía en su ordenación, pero un simple examen del índice de materias pone de manifiesto un plan perfectamente lógico que, transportado a categorías bíblicas, corresponde grosso modo *a las grandes coordenadas de la Suma Teológica de Santo Tomás. Los capítulos II, III y IV agrupan los temas correspondientes a los principios fundamentales de la vida cristiana estudiados en la I^a-II^{ae}: conversión y bautismo (c. II), gracia (c. III), justificación, pecado y santificación (c. IV). Los cinco capítulos siguientes detallan de modo preciso los distintos puntos de aplicación de esta vida cristiana (cfr. la II^a-II^{ae}): fe, esperanza y caridad (cc. V, VI, VII), y las virtudes morales (c. VIII).*

---

5. *Infra,* p. 10. Para superar la etapa exegética y entrar en el campo de la Teología bíblica, el autor procura una cierta organización de los elementos obtenidos mediante la exégesis de los textos ("explotar sus coherencias"), organización matizada por el "respeto a la jerarquía de valores".

El capítulo IX aborda con profundidad una cuestión fundamental en el Nuevo Testamento y en la ética moderna, pero que no ocupaba el lugar merecido en los tratados clásicos de Teología moral: la libertad de los hijos de Dios. El autor la trata en un doble aspecto: el de la liberación *y el de la* disponibilidad *cara a Dios y al prójimo (no* libertad de, *sino* libertad para).

En el capítulo X se vuelve sobre un tema general que permite tratar más explícitamente el aspecto escatológico de la moral cristiana: el de los modelos a imitar. El cristiano, creado a imagen de Dios, está llamado a imitar a Dios mismo, después a la perfecta imagen del Padre que fue el Señor Jesús, luego a la imagen de Cristo que fue San Pablo, y por último a todos los que han realizado, al menos parcialmente, la imitación divina y crística. Con ello a la vez se ahonda en la noción cristiana de apostolado, subrayando el aspecto ejemplar o testimonial del mismo según la imitación del modelo original, en la medida de la gradual participación en el carisma de Cristo: Cristo imita al Padre, los Apóstoles a Cristo, los primeros cristianos a los Apóstoles, y nosotros a aquellos primeros cristianos, a través de la cadena de los que "nos han precedido en el signo de la fe" hasta llegar a los que nos rodean. Por último, cada uno de nosotros está llamado a ser un modelo para los que vengan detrás. Así, el apostolado surge como consecuencia inseparable de la vida de fe, y esencialmente consiste en entregar a los demás el buen ejemplo y la doctrina contemplados en el Maestro: contemplata aliis tradere...

El último capítulo está dedicado a caracterizar los rasgos más destacados de la moral del Nuevo Testamento. Después de señalar la unidad profunda de la nueva moral, que es esencialmente la misma en medio de las diversas orientaciones de cada uno de los autores inspirados, el autor hace notar su carácter religioso y sobrenatural —moral de la gracia— que tiene su origen a partir del sacramento del Bautismo, en el que se establecen relaciones filiales con el Padre, fraternas con Cristo y místicas (pneumáticas) con el Espíritu Santo. Así aparecen las concordancias y las diferencias con el Antiguo Testamento. Si desde varios puntos de vista la moral cristiana prolonga la de la antigua Alianza, se separa ampliamente de ella por su reacción contra el legalismo y, sobre todo, por sus dos nuevas fuentes de inspiración: Cristo y el precepto único de la agape. *El autor llega a preguntarse si no es posible unir estos dos principios de la vida moral crística y cristificante. Responde afirmativamente, mostrando cómo en la Eucaristía la persona de Cristo realiza en grado supremo la virtud de la* agape. *Vivida en su plenitud, la moral cristiana es una regla que atañe ante todo a las virtudes y a la intención, intensificando a la vez las obligaciones y las libertades morales.*

Es fácil dejarse conducir por el autor a lo largo de sus explanaciones. Demuestra gran pericia y maestría en el análisis de los textos, y las numerosas comparaciones y referencias que hace, ayudan eficazmente a comprenderlos. Es admirable su empeño por precisar el valor exacto de cada palabra, utilizando ampliamente los recursos proporcionados por los textos griegos clásicos y por los de carácter más popular que aparecen en los papiros. De este modo, se va cotejando la moral pagana con la cristiana, lo cual permite mostrar mejor la originalidad y el carácter propios de ésta. Una atención particular se le concede al judaísmo alejandrino.

Cada página es una mina de referencias, difíciles de hallar en las enciclopedias y aún en las obras especializadas. El índice de palabras griegas permite ajustar el sentido en que deben interpretarse. El índice analítico facilita la localización de las enseñanzas bíblicas especialmente comentadas por el autor, tanto en las cuestiones principales como en otras más incidentales que no estudia de modo directo, particularmente las que corresponden a la "moral especial". También aduce los textos referentes a algunos aspectos dogmáticos básicos, que llevan a precisar aún más el sentido de los temas específicamente morales.

La simple lectura del índice ya es por sí sola elocuente, pero no basta para dar cabal idea de la riqueza que cada capítulo encierra. Es un trabajo gigantesco. "Dossier *casi completo de los datos textuales", decía el autor; pero a este* dossier *se añade otro: el de las innumerables referencias que se hacen en cada punto de doctrina a la literatura sobre el tema. Muy lejos de pensar, cediendo a una tentación demasiado corriente, que su libro agota exhaustivamente la materia, el autor cifra su empeño en poner en manos de sus lectores los medios necesarios para prolongar su esfuerzo, e incluso para ponerles al corriente de enfoques y puntos de vista muy diferentes del suyo. Una inmensa bibliografía se añade así al repertorio ya tan cuidado de las categorías bíblicas.*

Esta bibliografía aparece en las notas, de carácter más técnico que, como en todas las obras de este autor, ocupan la mayor parte de cada página. Son de una riqueza deslumbrante. C. Spicq posee una información verdaderamente espléndida. Sobre todas las cuestiones que aborda o profundiza nos ofrece una documentación que dispensa de innumerables y complicadas pesquisas. Es en las notas donde se sitúa el contexto literario o sociológico de los pasajes bíblicos estudiados. De este modo, el texto propiamente dicho queda muy aligerado y permite una lectura relativamente fácil, no restringida al ámbito de los especialistas. Es un texto muy rico, que puede ser completado o precisado, pero que reúne ya la casi totalidad de los datos bíblicos, acompañándolos de un comentario pertinente.

Y esto no sólo en los grandes temas, sino también en los correspondientes a la llamada "moral especial": autoridad del estado, matrimonio, trabajo, propiedad etc. Esperemos que este trabajador infatigable nos dé en la misma línea algunas monografías a su estilo, sólidas y ricas, seguras y desbordantes de una documentación que presta por sí sola los mayores servicios.

Terminemos estas breves palabras subrayando que el presente libro —como indica el autor— no es una conclusión, sino una aportación más, un ensayo y una llamada a la investigación en el campo de la teología moral. Junto a su indudable valor como profundización en los temas fundamentales, con frecuencia se percibe también cierto calor de hondo entusiasmo que contribuye a dar vida y atractivo a la sólida y bien documentada doctrina. Pero su cualidad suprema nos parece ser el impulso que comunica al lector para su trabajo personal, facilitándole generosamente una bibliografía amplísima sobre cada una de las cuestiones tratadas, presentándole con claridad el programa de lo que aún falta por hacer y proporcionándole los medios necesarios para continuar la tarea. Esta obra es imprescindible como instrumento de trabajo en manos del exégeta, pero no le será menos útil al profesor de moral que quiera ampliar la base escriturística de sus exposiciones doctrinales, o al simple estudioso de la Ciencia Sagrada que desee ahondar en el contenido moral de la Revelación para luego hacerlo asequible a todos los hombres de buena voluntad.

JULIÁN URBISTONDO
Capellán del Colegio Mayor "Belagua"

Pamplona, mayo de 1970.

PROLOGO

"La marcha de las ideas morales en el tiempo es aún más maravillosa que el movimiento de los cuerpos celestes en el espacio" [1].

Como conclusión de la parábola de los viñadores homicidas, el Señor anuncia: "El Reino de Dios... se le dará a una nación que sepa obtener sus frutos" [2]. Son los frutos de la viña que Dios ha plantado en la última época de la historia de la salvación y que Cristo alimenta con su savia [3]. Jesús se refiere, sin duda, a todas esas virtudes que San Pablo llamará fruto o cosecha del espíritu (Gal 5, 22) porque brotan de los esfuerzos del alma regenerada y del paralelo desarrollo de la vida divina permanentemente infundida por el Espíritu Santo, don del Salvador resucitado a sus discípulos.

La moral del Nuevo Testamento consiste esencialmente en esta estructura dinámica [4], pero existen mil maneras de elaborarla y de

1. R. VON IHERING, *Geist des römischen Rechts* (Leipzig, 1907) I, p. 62.

2. Mt 21, 43 (alusión a Dan 2, 44; 7, 27; cfr. R. SWAELES, *L'arrière-fond scripturaire de Mt. XXI, 43*, en *New Testament Studies*, VI (1960) 310-313. Para el aspecto jurídico, cfr. J. D. M. DERRETT, *Fresh Light on the Parable of the wicked Vinedressers*, en *Rev. int. des Droits de l'Antiquité*, 1963, pp. 11-42). Mientras que los granjeros de la Viña-Israel se negaron a pagar la renta al propietario, los paganos convertidos le pagarán fielmente: cuando Dios siembra o planta, lo hace para obtener fruto; por eso espera de los creyentes que fructifiquen para la vida (Rom 7, 4 ss.) y ofrezcan para gloria suya "el fruto de justicia que llevamos por Jesucristo" (Phil 1, 11). Cfr. J. A. T. ROBINSON, *Jesus and is Coming* (Londres, 1957) 60 ss. J. J. VINCENT, *The Parables of Jesus as Self-Revelation*, en K. ALAND, *Studia Evangelica* (Berlín, 1959) 79-99.

3. Ioh 15, 1-8. Jesús insinúa que la moral de los miembros del reino está en función de su persona y se sitúa en la evolución de la economía soteriológica: "El cristiano nace del plano de la salvación de Dios" (L. CERFAUX, *Le Chrétien dans la Theologie paulinienne*, París, 1962, p. 23).

4. La moral neotestamentaria rara vez ha sido objeto de un estudio de conjunto (cfr. la bibliografía en H. H. SCHREY, *Rechtfertigung und Geschichte. Neuere Literatur zur Ethik*, en *Theologische Rundschau*, XXIV, 1956-57, col. 170-185 y 199-238; R. SCHNACKENBURG, *La Théologie du Nouveau Testament*, Brujas, 1961, pp. 53 ss., 76 ss. y 109 ss. Añadir W. LILIES *Studies in New Testament Ethics*, Edimburgo, 1961; R. N. FLEW, *Jesus and his Way. A Studies to the Ethics of the New Testament*, Londres, 1963); entre todas, destacan las obras de H. PREISKER, *Das Ethos des Urchristentums* (2 ed., Gütersloh,

presentarla. No es nuestra intención exponer una tesis [5], ni tampoco una síntesis global orgánicamente construida [6], sino presentar una colección casi completa de los datos textuales y explotar sus coherencias —siempre respetando la interna jerarquía de valores— para hacer cada vez más inteligible la doctrina enseñada por Jesús y sus Apóstoles.

A decir verdad, nuestra formación occidental, nuestros prejuicios mentales, nuestras mismas concepciones religiosas enriquecidas por dos milenios de reflexión teológica están tan alejadas de los modos de pensar bíblicos, que resulta muy difícil comprender sus enunciados en una simple lectura. Resulta imprescindible ilustrar cada afirmación de un autor por sus propios lugares paralelos o por los de otros escritores inspirados. Convendrá también evocar, en la medida de lo po-

---

1949); R. SCHNACKENBURG, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testamentes* (2 ed., Munich, 1962). Las obras sobre la teología del N. T. se ocupan relativamente poco de la moral (recientemente, A. RICHARDSON, *An Introduction to the Theology of the New Testament*, Londres, 1958; CH. C. RYRIE, *Biblical Theology of the New Testament*, Chicago, 1959); las obras dedicadas a la ética están en su mayoría consagradas a la enseñanza de Jesús (E. STAUFFER, *Die Botschaft Jesu damals und heute*, Berna, 1959), de Pablo (L. CERFAUX, *o. c.*) o de Juan (O. PRUNET, *La morale chrétienne d'après les écrits johanniques*, París, 1957). Mientras que las monografías dedicadas a un determinado tema o virtud son muy abundantes, casi nada se ha escrito sobre los principios de la moralidad (FR. WAGNER, *Die Sittlichkeitsbegriff in der Hl. Schrift und in der altchristlichen Ethik*, Münster, 1931, pp. 41 ss.; C. H. DODD, *Morale de l'Evangile*, París, 1958).

5. Nuestro primer proyecto fue organizar toda la moral de la nueva Alianza en función de la caridad respuesta de gratitud y de adoración a la epifanía de la *agape* de Dios en Cristo. SANTO TOMÁS DE AQUINO comentaba así Eph 3, 19: "Es preciso comprender que toda la realidad de los misterios de la redención de los hombres y de la encarnación de Cristo es una obra de amor. Pues efectivamente, Dios se encarnó por amor. Y también por amor se entregó a la muerte; lo que hace exclamar a San Gregorio: *¡Oh inestimable dilección de la caridad! ¡Para rescatar a un esclavo has entregado a un Hijo!* Así, conocer la caridad de Cristo es conocer el resumen de los misterios de la encarnación de Cristo y de la redención, los cuales a su vez proceden de la inmensa caridad de Dios, que sobrepasa toda inteligencia y toda ciencia creada, y es propiamente inconcebible" (*Comment. in Ep. Pauli*, ed. Marietti, II, p. 42). Muchos autores modernos coinciden en poner la caridad como centro de la moral neotestamentaria (W. LÜTGERT, *Die Liebe im Neuen Testament*, Leipzig, 1905; IDEM, *Ethik der Liebe*, Gütersloh, 1938; J. HERKENRATH, *Die Ethik Jesu in ihren Grundzügen* Dusseldorf, 1926, pp. 38 ss., 83 ss.; M. J. LAGRANGE, *La morale de l'Evangile*, París, 1931; L. DEWAR, *An Outline of New Testament Ethics*, Londres, 1949; P. RAMSEY, *Basic Christian Ethics*, New York, 1954); otros prefieren construirla en función de la persona de Cristo (G. STAFFELBACH *Die Vereinigung mit Christus als Prinzip der Moral bei Paulus*, Friburgo, 1932; T. W. MANSON, *Ethics and the Gospel*, New York, 1961). Lejos de oponerse estos dos ejes se completan; pero organizar en función de ellos los textos de contenido moral que se encuentran dispersos y en contextos muy diferentes en los evangelios y en las epístolas, es algo que sobrepasa con mucho el simple dato, corre el riesgo de falsear los matices y deja demasiada iniciativa y responsabilidad al *kataskeuasas* (Heb 3, 3-4).

6. Cfr. *infra*, p. 7. Parece muy difícil conciliar en todos los casos una exposición histórica que tenga en cuenta la evolución cronológica de las formulaciones y de las nociones —desde los Sinópticos hasta San Juan—, con una presentación sintética que coordine el conjunto de los textos para captar la realidad de su contenido: el total de la revelación divina. Nos encontramos en los límites de la Teología especulativa.

sible, la mentalidad de sus destinatarios o de sus oyentes: qué es lo que sabían, en qué se inspiraban, cuáles eran —como hoy se dice— sus problemas, su psicología y su óptica profana y religiosa, entre los años 28 y 96, de nuestra era, puesto que el Señor y sus enviados se dirigían a aquellos hombres concretos y tenían en cuenta aquellas circunstancias en su presentación de la moral del Reino [7]. Así, para comprender el alcance y los matices de una noción, hará falta precisar ante todo el sentido de las palabras. El lenguaje humano es como el sacramento del pensamiento revelado. ¿Pero quién conoce bien el griego del Nuevo Testamento? No basta con ser helenista y citar a Platón y Aristófanes; hace falta estar iniciado en la *koiné* y referirse a Filón, Musonio, Epicteto, Flavio Josefo, y a las inscripciones de la época en las zonas de implantación de la Iglesia naciente. No se trata de la literatura propia de los hombres cultivados, sino del griego de la conversación corriente en los medios populares, tal como lo conocemos a través de los papiros [8]. Además se trata de un léxico de traducción, inspirado directamente en los Setenta y referido al original hebreo [9]; en fin, nos encontramos ante un lenguaje religioso absolutamente original que se esfuerza en expresar mediante vocablos corrientes las realidades de la nueva Alianza [10]. Esto significa que cada

7. De ahí el gran número de nuestras referencias profanas (cfr. C. SPICQ, *Les éléments hellénistiques dans saint Paul*, en *Da Tarso a Roma*, Milán, 1962, pp. 37-60; FR. C. GRANT, *Roman Hellenism and the New Testament*, Edimburgo, 1962; A. SCHWEITZER, *La mystique de l'Apôtre Paul*, París, 1962, pp. 28 ss., 282 ss. M. A. DAHL, *Das Volk Gottes*, 2.ª ed., Darmstadt, 1963, p. 273). Es indudable que Jesús no fue agricultor ni banquero y que Pablo no fue médico, ni jurista, ni atleta; pero las parábolas y las metáforas que emplean hacen referencia a usos y nociones que todo el mundo comprendía en su época, y cuyo conocimiento es necesario a los modernos para entender la enseñanza religiosa que contienen.

8. Desde hace tiempo se conocen las acepciones de evangelio (*Inscripciones de Priena*, CV, 40), βραβεῖον (premio en las carreras del estadio), πρωτότοκος (*C. I. J.* II, 1510, 6), σπουδή (anhelo, entusiasmo) etc., en el siglo I. Pero los descubrimientos papirológicos y epigráficos aportan sin cesar nuevas precisiones. El *P. Oxy.* XXV, 2435, por ejemplo, que pertenece a la literatura de las "presentaciones oficiales, ἐμφανισμοί", nos transmite el discurso de Germánico enviado por su padre a las provincias de ultramar para organizarlas (ἐπὶ τὸ καταστήσασθαι, 1. 10), que permite situar mejor el género literario de las *Pastorales* (1 Tim 1, 3; Tit 1, 5). La multitud interrumpe al príncipe (οἱ ὄχλοι ἐφώνησαν, 1. 4 y 17), a semejanza de Mt 27, 15-26 y *par.*, expresando su admiración: "*¡Hurrah!*, Señor" (οὐά, 1. 4; cfr. Mc 15, 29, *hap.* N. T.); διακούω (1, 32) tiene el mismo matiz que en Act 23, 35. En cuanto al decreto honorífico por el que los Corintios expresan su *eucharistía* a Junia Teodora, en el año 43, por la ὑπερβαλλούση εὐνοία de su hospitalidad (1. 17, 20, 27, 33-35, 39, 55-56, 59, 72; cfr. Eph 6, 7, *hap.* N. T.), solo puede estar redactado en esta época, tanto por el vocabulario específico que emplea: ἐκτενεία (1. 78), σπουδή (1. 9, 17, 49, 55), συμπαθῶς (1. 4, 51), ὑπόστασις (1. 82), χάρις (1. 29, 35, 61), como por la actividad social femenina que evoca la de Lidia, Febe, e incluso Evodia y Sintique...

9. Por ejemplo, traducir *agape* por amor, *hypomoné* por paciencia, *doxa* por gloria, resulta inexacto y equívoco.

10. J. BARR, *The Semantics of biblical Language* (2.ª ed., Londres, 1962) 238 ss. y 263 ss.; A. N. WILDER, *Form-History and the oldest Tradition*, en *Freundesgabe O. Cullmann* (Leiden, 1962) 3-13; L. ALONSO-SCHÖKEL, *Teología bíblica y lingüística*, en *Biblica* (1962) 217-223.

término debe ser objeto de un estudio semántico, si se quiere descubrir toda su fuerza y su capacidad de evocación; tanto más cuanto que su empleo vivo —y no las clasificaciones de los diccionarios— es lo que le confiere su valor propio de signo [11] e incluso, por así decirlo, su densidad afectiva [12]. Una característica insólita de esta "Moral" será precisamente su esfuerzo de verificación y de purificación de los vocablos que el tiempo ha recubierto de una capa de superficialidad. ¿En qué sentido los entendían los espíritus del siglo I? [13].

* * *

Después de algunas vacilaciones, hemos decidido emplear el término "teología" en el título de la presente obra. Si al final lo hemos conservado, ha sido porque expresa a la vez y de un modo preciso *la autenticidad del texto* estudiado [14] —el que la Iglesia nos propone— y *la unidad de una enseñanza* que, como incesantemente repetiremos, tiene a Dios por autor. Pero es sabido que existe una gran disparidad de opiniones acerca de la naturaleza y método propios de la teología

---

11. "Es muy raro que el historiador encuentre ya dispuesto y elaborado todo el material que necesita; no hay día en que no nos veamos precisados a comprobar, reanudar y completar el trabajo de los filólogos que nos han precedido" (H. I. MARROU, en M. SPANNEUT, *Le Stoïcisme des Pères de l'Église*, París, 1957, p. 10).

12. C. SPICQ, *Notes d'exégèse johannique*, en *R. B.* (1958) 358-370; *Agapè* III (París, 1959) 129, n. 2. De una vez para siempre nos excusamos por las referencias que daremos de lo que hemos escrito anteriormente, y que sería superfluo repetir.

13. La inteligencia real de las palabras y de las ideas supone ciertamente el conocimiento de lo que el escritor ha querido significar —determinable por la cultura de éste, los paralelos y el contexto—, pero exige situarlas de nuevo en el ambiente y en la mentalidad contemporánea, es decir, en un momento determinado de su evolución vital. En este sentido, las aspiraciones, las limitaciones o la inercia en un cierto dominio psicológico o moral del hombre del siglo I ilustran más acerca del alcance de la revelación que la exégesis propiamente dicha, o cuando menos le proporcionan su apoyo (cfr. E. A. JUDGE, *The social Pattern of christian Groups in the first Century*, Londres, 1960, pp. 8 ss.). Cuando instruían a los creyentes y contestaban a sus preguntas, los Apóstoles empleaban el lenguaje de sus destinatarios, adaptándose a las grandes corrientes de pensamiento que atravesaban toda la diáspora helenística. El descubrimiento del sincretismo del Qumrán, paralelo al eclecticismo filoniano, muestra que el "problema" de la helenización del Evangelio al pasar a Europa, o la dicotomía: Pablo, judío o griego, son cuestiones de escuela hoy en día superadas. Lo que actualmente interesa es reconstruir la mentalidad del *Homo primi saeculi* para comprender su modo de reaccionar ante el mensaje de salvación. Conocer al lector es tan instructivo como identificar al autor de las epístolas; además, ambos pertenecieron a la misma familia religioso-cultural.

14. El texto del teólogo es el texto canónico, es decir, en la fase última de la inspiración, y no la acumulación de los sucesivos estratos. Es bien cierto que, no solamente San Juan, sino ya antes de él San Lucas aportan a los hechos y dichos evangélicos una elaboracón teológica (cfr. R. LAURENTIN, *Structure et Théologie de Luc I-II*, París, 1957); mas precisamente el teólogo bíblico, al registrar esta explicitación de la fe, se ve guiado en su propia exégesis por la orientación de aquellos intérpretes cualificados.

bíblica [15], por la sencilla razón de que aún se encuentra en su etapa de formación como disciplina autónoma; así, las "cuestiones acerca de los principios" no se pueden resolver inicialmente, sino tan sólo de un modo progresivo, a medida que vayan surgiendo ensayos válidos de realización, *solvuntur ambulando* [16]. Presentamos a continuación nuestras convicciones básicas:

a) Puesto que se trata de estudiar los textos literarios y descubrir su significación, la teología bíblica es una investigación de tipo filológico-histórico, de carácter racional y objetivo. Ahora bien, dado que su objeto es interpretar el texto canónico tal como se presenta, no tiene por qué investigar en todo momento la fuente y las etapas de su redacción [17]. La crítica textual y la crítica literaria, indispensables para aproximarse lo más posible al original y seguir su tradición, se han hecho también disciplinas autónomas. El mérito de la "Escuela de las Formas literarias" ha sido situar entre la *realidad* evangélica inicial y nuestro actual *corpus* neotestamentario, un proceso histórico-literario complejo: anuncio kerigmático, presentaciones catequéticas, agrupación de *logia* [18], relatos parciales y, por fin, redacción definitiva, expresiva de la vida de la Iglesia primitiva, y revestida a la vez de la autoridad de la tradición apostólica. El exégeta ha de tener en cuenta todo este proceso en la interpretación de su texto. Entonces interviene el teólogo bíblico para recoger el fruto de sus trabajos, pero ya no se interesa personalmente por los balbuceos iniciales. Sólo las redacciones de Pedro, de Pablo, de Juan, son inspiradas, y son más ricas y más claras que los primeros ensayos de exposición, que carecen de acribia (cfr. Lc 1, 1-4). Nada conseguiríamos intentando explicar lo definitivo por el esbozo inicial [19].

---

15. Cfr. J. BONSIRVEN, *Théologie du Nouveau Testament* (París, 1951) 7 ss. La literatura sobre este tema es considerable —ὦ Ποσειδῶν, τοῦ πλήθους τῶν γραμμάτων (PLUTARCO, *Quaest. conv.* V, 3, 3)—; a la que ya hemos facilitado (C. SPICQ, *L'Avènement de la Théologie biblique*, en *Rev. des Sciences ph. et th.*, 1951, pp. 561-574; *Nouvelles réflexions sur la Théologie biblique, ibid* 1958, pp. 209-219), sólo hay que añadir: J. ALONSO, *La Teología bíblica a través de la historia*, en *Miscelanae Comillas* (1958) 9-28; C. H. GIBLIN, *"A it is writen". A basic Problem in noematics and its relevance to biblical Theology*, en *The catholic biblical Quarterly* (1958) 327-353, 477-498; L. SCHEFFCZYK, *Biblische und dogmatische Theologie*, en *Trierer theologische Zeitschrift* (1958) 193-209; H. G. WOOD, *The present Position of New Testament Theology*, en *New Testament Studies*, IV (1958) 169-182; A. DESCAMPS, *Réflexions sur la méthode en Théologie biblique*, en *Sacra Pagina* (París-Gembloux, 1959) I, pp. 132-156; M. PEINADOR, *La integración de la Exégesis en la Teología. Hacia una auténtica "Teología Bíblica* (Madrid, 1961); R. SCHNACKENBURG, *La Théologie du Nouveau Testament*, pp. 11 ss. J. HEMPEL, H. RIESENFELD, *Biblische Theologie*, en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3.ª ed., I, col. 1256-1262, G. EBELING, *Word and Faith* (Londres, 1963) 79-97.

16. Se cuenta que el canónigo Cardijn fue a exponer a Pío XI sus vacilaciones acerca de la orientación y métodos del movimiento jocista que acababa de suscitar. El Soberano Pontífice le dijo: "Continúe escribiendo, que nosotros haremos la gramática".

17. Cfr. ST. LYONNNET, en *Biblica* (1959), 1042-1043.

18. P. BENOIT, en *R. B.* (1959) 598.

19. Se trata de estudiar doctrinas e ideas captadas en el acto mismo de pensar, en la experiencia viva de un hombre concreto. Este género de

b) La teología bíblica es auténtica teología; al proporcionar a la ciencia divina su *dato revelado* en forma elaborada y asimilable, ejerce respecto a la teología especulativa una función sapiencial en su sentido más alto, es decir, como ciencia de principios que se remonta a su primera fuente. Esto implica que sólo la puede elaborar un cristiano. La inteligencia de las realidades divinas y morales de la revelación no puede, en efecto, adquirirse por la mera crítica o exégesis del texto bíblico, sino que recibe su lucidez y su penetración y opera sus discernimientos, bajo la sola luz de la fe [20].

c) Según su propio genio y su medio cultural y religioso, según sus lectores y las exigencias de la polémica, los escritores neotestamentarios presentan y adaptan de manera original el hecho de Cristo y la moral de su reino. No obstante, su doctrina permanece coherente, las estructuras fundamentales son idénticas y reflejan una concordancia original [21]. Estos documentos manifiestan en la Iglesia primitiva una prodigiosa libertad de pensamiento y de expresión, y a la vez conservan una plena homogeneidad de fondo, debida precisamente a que traducen una realidad idéntica [22].

d) De ello resulta que el teólogo bíblico no siempre tiene interés en saber si tal texto es de tal fecha determinada, y si fue escrito

---

estudio, como subraya H. I. MARROU, exige "una cierta reticencia respecto a la investigación de las fuentes, tal como ha sido gustosamente practicada por las generaciones de historiadores que nos han precedido. La tarea primordial nos parece, en efecto, volver a descubrir, captar de nuevo, comprender un pensamiento dado en cuanto tal, en su estructura interna, en su propia coherencia, alcance y valor. El pensamiento de un autor, o el de una escuela, constituye en sí mismo un objeto histórico, que posee su propio ser y merece consideración. No hay que apresurarse a reducirlo a una combinación de elementos prestados o heredados; la *Quellenforschung* sólo se hace legítima y adquiere su pleno sentido después de realizarse este primer esfuerzo interior de comprensión" (o. c., p. 9).

20. Cfr. M. J. CONGAR, *art. Théologie*, en *Dictionnaire de Théologie catholique*, XV, 462 ss. No se trata de enriquecer o de precisar la exégesis con la tradición o las especulaciones posteriores, sino de percibir la "realidad" religiosa significada por el texto, que el simple historiador-exégeta alcanza solamente como "fenómeno", pero no como "existente". Además, ninguna sistematización de conjunto —primera tarea de la teología bíblica— resulta posible sin el recurso a la *analogia fidei*, que sugiere la armonía, la proporción y las relaciones de los datos dispersos.

21. Nadie lo ha mostrado con mayor inteligencia que A. M. HUNTER (*Un Seigneur, une Église, un Salut*, Neuchâtel-París, 1950), ni lo ha verificado mejor que A. LEMONNYER (*Theologie du Nouveau Testament*, París, 1928, pp. 2-13) y E. STAUFER (*Die Theologie des Neuen Testaments* 5.ª ed., Gütersloh, 1948). Esto frente a muchos críticos que, rechazando toda síntesis, reducen la teología bíblica a la constitución de un inventario de fichas, simples exposiciones de la doctrina de Santiago, Mateo, Hebreos ... que no es posible armonizar. Léase ED. HOSKYNS, FR. N. DAVEY, *L'Enigme du Nouveau Testament* (Neuchâtel-París, 1949; J. HUBY, X. LÉON-DUFOUR, *l'Évangile et les Évangiles* (2.ª ed., París, 1954); P. BONNARD, *La Tradition dans le Nouveau Testament*, en *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* (1960) 22 ss.; W. L. HENDRICKS, *Biblical Interpretation*, en *Southwestern Journal of Theology* (1960) 17-26.

22. Recuérdese la concepción tomista de la inspiración en la S. Escritura: El mismo Autor divino se hace oir a través de la multitud de los escritores sagrados, que conservan su personalidad, sus cualidades y sus deficiencias.

por Lucas, por Judas o por Apolo. Y sin embargo, hay una considerable evolución dentro del mismo Nuevo Testamento, entre el primer sermón de Pentecostés y la epístola a los Efesios, o entre el evangelio de Marcos y el de Juan. Indudablemente se debe a que los discípulos asimilaron e interpretaron el pensamiento del Maestro con mayor o menor lucidez e iniciativa personal [23].

No tienen concepciones diversas en lo esencial, pero cada uno de ellos marca una etapa en la comprensión del mensaje, demasiado denso para poderse nunca expresar adecuadamente. El teólogo bíblico debe tenerlo muy en cuenta porque nada hay más esclarecedor que seguir un orden genético, pero al mismo tiempo puede conservar una mayor libertad que el exegeta, y está en condiciones de comparar y relacionar formulaciones muy dispares de una misma doctrina —pues ésta es su objeto propio— una vez seguro de que realmente se trata de la misma doctrina [24].

e) El problema más arduo no reside en agrupar estas enseñanzas —una concordancia es suficiente— ni siquiera en obtener su significación, sino en presentarlas respetando al mismo tiempo las orientaciones y matices propios de cada autor. ¿Es posible coordinarlas? ¿Hace falta jerarquizarlas? ¿Es válida una síntesis?

Estamos persuadidos de que los "géneros literarios "que especifican los relatos evangélicos, las cartas apostólicas (tratado teológico de *Romanos,* o billete a *Filemón*), las visiones apocalípticas, la homilía *ad Hebraeos,* son demasiado diversos, las coordenadas mentales de cada autor son demasiado diferentes, para que sea posible articularlas sin falsear sus perspectivas históricas, y por consiguiente la significación de cada texto. Por eso nuestra "teología moral" será una colección de *temas mayores,* comunes a casi todos los autores del Nuevo Testamento; a éstos añadiremos algunos *temas complementarios* —de

23. A los críticos que profesan la teoría de que los Sinópticos sólo nos dan a conocer la fe en Jesús tal como los fieles la vivían en la Iglesia primitiva, hay que hacerles observar que ninguno de los evangelistas pone en labios de Jesús los términos de gracia (don divino), libertad, esperanza... es decir, las palabras-clave de la moral cristiana en la época de redacción de estos Evangelios. ¡Notable índice de la objetividad de su testimonio y de la pureza de sus recuerdos! Por otra parte, tampoco hay que olvidar la extrema brevedad del tiempo que separa a Jesús de sus primeros historiadores y teólogos, y que "un período de veinte a cincuenta años es demasiado corto para que pudiera corromperse el contenido esencial de los Evangelios, o la misma fraseología de las palabras de Jesús" (W. F. ALBRIGHT, *De l'âge de la pierre à la Chrétienté,* París, 1951, pp. 41 ss.; IDEM, *L'Archeologie de la Palestine,* París, 1955, pp. 259-270).

24. El fruto está ya en la savia y en la raíz del árbol. La filiación divina del discípulo, por ejemplo, presentada por Santiago y por San Pedro en el plano moral, por San Pablo a través de las metáforas jurídicas, y por San Juan mediante la analogía de una generación fisiológica, tiene su origen en el Sermón de la montaña. Cada intérprete tiene su vocabulario y su modo de exposición, y acentúa determinado aspecto de un todo doctrinal que el teólogo ha de conseguir establecer por encima de sus formulaciones parciales. La elaboración racional de esta doctrina, de manera adecuada y coherente, corresponderá al teólogo especulativo. Cfr. O. KUSS, *Exegese als theologische Aufgabe,* en *Biblische Zeitschrift* (1961) 161-185.

ningún modo secundarios— que reciben de los anteriores su luz y sus proporciones reales. Así podremos recoger y valorar no pocas enseñanzas dispersas, que son *mero* objeto de alusiones en la parénesis de los Apóstoles y de los doctores, pero que, no obstante, resultan indispensables para esbozar la silueta de un cristiano, su espíritu y la complejidad de su comportamiento.

f) Ya que nuestra investigación se limita a la doctrina moral, no trataremos explícitamente del reino de Dios, de la cristología, de la soteriología ni de los sacramentos, aunque constantemente hemos de referirnos a ellos [25]. Dada la amplitud de la materia, apenas nos interesaremos por lo que se llama moral especial: la autoridad del estado, el matrimonio y la educación, el trabajo y la propiedad, etc., materias investigadas en numerosas monografías de valor [26]. Nos atendremos, pues, a los principios de la vida moral, a su inspiración fundamental, a su regulación, medios y exigencias, y finalmente a su despliegue orgánico: ¿Qué es lo que hace vivir a un discípulo de Cristo, y cómo vive?

Huelga decir que esta teología no pasa de ser un intento; otros planteamientos serían igualmente legítimos, incluso quizá más fecundos. Nuestra temeridad puede justificarse al menos por la necesidad de la tarea: "Que se me apruebe por haberlo intentado; que se me perdone el no haberlo conseguido" [27].

C. S.

---

25. Si nuestra investigación circunscribe su objeto a la "moral", es para mejor poner de relieve la importancia de la conducta cristiana y también a fin de disponer de tiempo suficiente para estudiar su regulación en la nueva Alianza. Pero no es posible disociar la moral del objeto de la fe. Se podría incluso afirmar que toda la "doctrina" bíblica es "moral", porque la Revelación no enseña ni teodicea, ni antropología, ni sociología religiosa, sino solamente aquello que ha de saber el hombre para alcanzar a Dios y servirle.

26. Hemos multiplicado las referencias bibliográficas, no tanto para fundar nuestras afirmaciones como para enriquecerlas, y así pemitir que cada cual pueda continuar adelante en el estudio de cualquier determinado tema o noción. Una "teología moral" no puede ser más que un sucinto resumen, a menudo parcial, y una primera orientación. La indicación de otros estudios orienta hacia nuevas fuentes de inteligibilidad, como una ayuda a los lectores que quieran continuar el trabajo. Con objeto de facilitárselo, hemos empleado un sistema claro en las referencias: para permitir una identificación o un control más fáciles, indicamos el título de los artículos de revistas y el nombre completo de éstas (a excepción de las más usuales); con ello desoímos los consejos de sobriedad de K. Latte (*Abreviations dans les Publications, classiques,* en *Bulletin de l'Association G. Budé,* IV, 2; 1960, pp. 185-199), dirigidos a los especialistas. A decir verdad, la multiplicación de las siglas se convierte a menudo en un álgebra incomprensible y no excluye algún malentendido. J. y L. Robert denuncian con justa razón "el empleo de siglas que se va extendiendo de una manera catastrófica, y sobre el que habría mucho que decir tanto en el aspecto práctico como desde el punto de vista psicológico" (*Bulletin épigraphique,* en *Rev. des Études grecques,* 1963, p. 122).

27. San Agustín, *Enar. in Ps CXXXIV, 3, P. L.* XXXVII, 1740.

Capítulo I

EVOLUCION DE LA MORAL DESDE LA ANTIGUA HASTA LA NUEVA ALIANZA

> "Yo les di a conocer tu nombre... para que el amor de caridad con que tú me has amado esté en ellos, y yo en ellos" (Ioh 17, 26).

Desde la época patriarcal, las reglas prácticas de conducta y los principios de moralidad aparecen vinculados a un mandato formal de Dios. Cuando éste concreta a Abrahán su programa moral, le declara el motivo profundo que le impulsará a realizarlo: "Yo soy el Dios todopoderoso. Camina en mi presencia y sé perfecto" [1]. La fuente de la obligación de conciencia es, pues, Dios mismo, y si el justo lleva una vida honesta, no lo hace por puro respeto a sí mismo o por deseo de honradez, sino más bien inspirado por el temor de Dios [2].

---

1. Gen 17, 1. Cfr. L. A. Snijders, *Gen. XV: The Covenant with Abram*, en *Oudtestamentische Studien*, XII (1958) 261-279.

2. Cuando José rechaza las solicitaciones de la mujer de Putifar, exclama: "¿Cómo podría hacer yo ese gran mal y pecar contra Dios?" (Gen 39, 9; cfr. 2 Sam 12, 9-13; Ps 51, 6. I. Zolli traduce este último texto: "Ante Ti, yo no he hecho otra cosa que pecar", en *Biblica*, 1941, pp. 198-200; para la acepción teológica, cfr. Santo Tomás de Aquino, 3, q. 46, a. 2, ad 3um; M. Greenberg, *Some Postulates of biblical criminal Law*, en *Y. Kaufmann Jubilee Volume*, Jerusalén, 1960, pp. 12 ss.). Comparar el relato del *Cuento de los dos Hermanos*, en el que de un modo semejante Bata rechaza la proposición de su nuera, pero sin mencionar la ofensa hecha a Dios (cfr. J. Vergote, *Joseph en Égypte*, Lovaina, 1959, p. 23). En el N. T., cfr. 1 Cor 8, 12: "Al pecar contra vuestros hermanos pecáis contra Cristo"; comparar los hijos pródigos, el de Lc 15, 18. 21: "He pecado contra el cielo y contra Ti", y el del papiro de Fayoum citado por A. Deissmann: "Madre mía, reconozco que me he equivocado" (*Licht vom Ostem*, Tübingen, 1923, p. 158). Pedro condena a Ananías: "No has mentido a los hombres, sino a Dios" (Act 5, 4). En la Biblia, el temor de Dios es casi sinónimo de la virtud de religión: el respeto soberano del Nombre, de la autoridad y de la transcendencia de Dios. El impío no teme a Dios, no tiene en cuenta sus preceptos (Lc 18, 2. 4; cfr. 23, 40; Rom 3, 18); por el contrario, los creyentes, que son sus adoradores (Lc 1, 50; Act 10, 22; 13, 16; cfr. Apc 11, 18) y viven en una humilde obediencia a la voluntad divina, "caminan" y "se santifican" en el temor de Dios (Act 9, 31; 2 Cor 7, 1).

A partir de Moisés, la religión del pueblo elegido se apoya en el doble fundamento de la Alianza y de la legislación sinaítica [3]. Yavé ha escogido un pueblo privilegiado [4] con el que concluye un pacto jurídico-religioso en una atmósfera de amor [5], para mantener con él unas relaciones estrechas, recíprocas y exclusivas: "Vosotros sois mi pueblo y yo seré vuestro Dios" [6]. Si el Dios santo —el tras-

---

3. Cfr. Rom 9, 4: αἱ διαθῆκαι καὶ ἡ νομοθεσία. Al principio, la Ley es una instrucción, una enseñanza dada por Dios; esta revelación de la voluntad divina se convierte en regla de la vida moral de los hombres. Así, la Ley es tanto verdad dogmática como precepto. Cfr. E. LAROCHE, *Histoire de la racine NEM-en grec ancien* (París, 1949) 163 ss.; A. ROBERT, *Le sens du mot Loi dan le Ps. CXIX.* en *R. B.* (1937) 182-206; T: W: MANSON, *Ethics and the Gospel* (Londres, 1960) 28 ss.

4. Ex 19, 5: "*Vosotros seréis mi posesión preferida*"; *segullah* (Vulg. *in peculium*) *designa una posesión a la que se está muy apegado; viene a ser* equivalente a "tesoro". Cfr. J. GIBLET, *L'Élection ou les choix de Dieu, et l'Alliance de Dieu avec les hommes,* en *Grands thèmes bibliques* (París, 1958) 11-22, 23-35.

5. Ex 33, 19 ss.; Dt 7, 7-8 (cfr. 4, 37; 10, 15; *vid. supra* nuestros *Prolégomènes,* p. 91). Los profetas comparan estas relaciones de alianza a un matrimonio, Os 1; Ier 2, 2; Ez 16, 8. ss. Cfr. F. BUCK, *Die Liebe Gottes beim Propheten Osee* (Rom, 1953); A. NEHER, *Le symbolisme conjugal, expression de l'histoire de l'Ancien Testament,* en *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* (1954) 30-49; A. DEISSLER, *Das Vollkommenheits Ideal nach den Alten Testament,* en *Geist und Leben* (1959) 328-339; A. FEUILLET, *La formule d'apartenance mutuelle (II,* 16) *et les interpretations diverses du Cantique des Cantiques,* en *R. B.* (1961) 20 ss.; C. WIÉNER, J. COLSON, *Un roi fit des noces à son Fils* (Brujas, 1962).

6. Ex 6, 7; Lev 26, 12; Dt 29, 12; Os 2, 25; Ier 7, 23; 11, 4; 24, 7; Ez 11, 20; 14, 11 (cfr. P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament,* París, 1954, pp. 237-259; K. BALTZER, *Das Bundesformular,* Neukirken, 1960; G. E. MENDENHALL, *Recht und Bund in Israel und dem Alten Vordern Orient,* Zurich, 1960; M. G. CORDERO, *La Alianza, tema central del Antiguo Testamento,* en *Ciencia Tomista,* 1962, pp. 521-541; A. JAUBERT, *La notion d'Alliance,* París, 1963; R. F. COLLINS, *The Berîth-Notion,* en *Ephemerides theol. Lovanienses,* 1963, pp. 555-594; G. VON RAD, *Théologie de l'Ancien Testament,* Ginebra, 1963, pp. 118 ss.). En el plano religioso, el *berit* (etimológicamente: vínculo; cfr. B. COUROYER, en *R. B.* 1957, p. 405; FR. AUER, *Das Alte Testament in der Sicht des Bundesgedankes,* en H. GROSS, *Lex tua Veritas,* Tréveris, 1963, pp. 3 ss.) no es un pacto o un contrato sellado entre varios que se encuentran en el mismo plano de igualdad (συνθήκη), como las alianzas firmadas entre príncipes y naciones (Gen 21, 22-23; 26, 26-31; 31, 43-45) o el común acuerdo de un contrato matrimonial (Mal 2, 4; Prv 2, 18), sino una disposición del Dios soberano (διαθήκη), un conjunto de cláusulas que Israel se ve invitado a suscribir. Por eso esta noción se halla muy próxima a la de herencia (Gal 3, 18; 4, 1. Cfr. F. DREYFUS, *Le thème de l'Héritage dans l'Ancien Testament,* en *Rev. de sciences ph. et th* 1958, pp. 3-49) o de testamento (Heb 9, 15-16; cfr. C. SPICQ, *L'Epitre aux Hébreux,* París, 1953, II, pp. 285-299; L. MORRIS, *The apostolic Preaching of the Cross,* Londres, 1955, pp. 60-107; H. J. SCHOEPS, *Paulus,* Tübingen 1959, pp. 229-230; J. BEHM, art. διαθήκη, en G. KITTEL, *Th. Wört.* II, 128-131; J. MURRAY, *The Covenant of Grace,* Londres, 1953). Además, implica esencialmente promesas (Act 3, 25; Gal 3, 15; Heb 8, 6) y un compromiso de mutua amistad (cfr. el *berit* de David y Jonatán, 1 Sam 18, 1-4; 20, 3; 2 Sam 21, 7). De ahí proviene la *hesed,* tan próxima a las nociones de amor y de gracia (*Prolégomènes,* pp. 120-124; N. H. SNAITH, *The distinctive Ideas of the Old Testament,* 4.ª ed., Londres, 1950, pp. 94- 130), y Filón podrá

cendente y todopoderoso— hace suya esta pequeña nación y se compromete a bendecirla, protegerla y colmarla de bienes materiales (Dt 26, 17-18; 28), a cambio exige que se le reconozca y adore como único y verdadero Dios (Ex 20, 3) y que se observe su voluntad. Por el hecho de ser escogido y dirigido por Dios, Israel se encuentra asociado a su santidad, es decir, separado de las otras naciones, para constituir "una dinastía de sacerdotes y una nación santa" [7]. Mediante su presencia y su providencia, Yavé santifica a su pueblo y lo mantiene puro y separado de las contaminaciones paganas [8]; el *berit* obliga precisamente a Israel a mantener en la comunión divina y a vivir de manera conforme a la santidad de Yavé [9]. La moral de la Alianza se define así: "Sed santos, porque yo, Yavé, vuestro Dios soy santo" [10].

Esta santificación se realiza prácticamente por la observancia de los preceptos. El alma de Israel está marcada por un profundo sentimiento de reverencia hacia el Señor, Adonai, el *ba'al berit*. La voluntad divina expresada en la Tora (*sepher ha-berit*) es la regla indiscutida y amada de su conducta. Ser hijo de la alianza o guardar la alianza es sinónimo de escuchar la voz de Dios y obedecerle [11]. Hay una lealtad y

---

definir: σύμβολον εἶναι διαθήκην χάριτος (*De mut. nom.* 53; cfr. *De somn.* II, 223 ss.).

7. Ex 19, 5-6 (cfr. *Regale sacerdotium*, en *Recueil L. Cerfaux*, Gembloux, 1954, II, pp. 283-315; *Le privilege d'Israel, ibid.*, pp. 347 ss.); de ahí procede la calificación de alianza santa (Dan 11, 28; Lc 1, 72). G. FOHRER, *Priesterliches Königtum*, en *Theologische Zeitschrift* (1963) 359-362.

8. Santo (ἅγιος) no implica solamente separación, sino que une las nociones de sagrado y puro. Cfr. Dt. 7, 6; Ez 20, 12; 37, 26-28 "Nuestro legislador (Moisés), instruido por Dios acerca de todo, nos ha encerrado detrás de barreras infranqueables y entre muros de hierro, para que no nos mezclemos en nada con las demás naciones y nos conservemos puros de cuerpo y de alma" (*Carta de Aristea*, 139). Sobre el *valladar de la Tora* erigido por los hombres de la gran Sinagoga, cfr. *Pirqé Abot*, I, 1; II, 13: "Rabí Aqiba decía: La tradición es un valladar de defensa para la Tora; los votos, un valladar para la reserva (fariseísmo); el valladar de la sabiduría es el silencio".

9. Cfr. J. MUILENBURG, *The Form and Structure of the convenantal Formulations*, en *Essays in Honour of M. Burrows* (Leiden, 1959) 11-29. J. L'HOUR, *L'Alliance de Sichem*, en *R. B.* (1962) 5-36.

10. Lev 19, 2 (cfr. 1 Pet 1, 16); 22, 32-33: "No profanaréis la santidad de mi nombre y seré declarado santo en medio de los hijos de Israel; yo, Yavé, que os santifico y os he sacado de la tierra de Egipto para ser vuestro Dios: yo soy Yavé"; Num 15, 40-41; Lc 1, 74-75: "Servirle en santidad y justicia, en su presencia, todos los días de nuestra vida". Cfr. W. ZIMMERLI, *Ich bin Jahwe*, en *Geschichte und Altes Testament. Festchrift A. Alt* (Tübingen, 1953) 179-209; FR. NÖTSCHER, *Heiligkeit in den Qumran-schriften*, en *Revue de Qumran*, VI (1960) 163-182; BEN ZION BOKSER, *Morality and Religion in the Theology of Maimonides*, en *Essays on jewish Life and Thought... in honor of S. W. Baron* (New York, 1959) 139-157; G. VON RAD, *Théologie de l'Ancien Testament* (Ginebra, 1963) 174 ss.

11. Ex 19, 5: "Si escucháis mi voz y guardáis mi alianza, seréis para mí privilegiados entre todos los pueblos..."; Dt 4, 12-13. ED. JACOB *ha demostrado* que la moral del A. T. era ante todo una ética de la vocación: el santo es el que responde con prontitud a la llamada de Dios (*Les Bases théologiques de l'Ethique de l'A. T.*, en *Supplements to Vetus Testamentum*, VII, 1960, pp. 39-51). E. HAMMERSHAIMB pone el acento sobre la fidelidad (*On the Ethics of the Old Testament Prophets, ibid.* pp. 75-101).

una fidelidad tan grandes en el corazón de este pueblo [12], que al pronunciar la palabra *berit,* inmediatamente piensa en observar las prescripciones [13]. Acepta plenamente la responsabilidad de su consagración a Yavé —que resume su vocación y su misma razón de ser— y pone toda su devoción en cumplir lo que agrada a su Señor; su orgullo radica en no depender más que del Soberano del cielo [14].

Pero ocurre que después del cautiverio de Babilonia, en el que el pueblo elegido sufrió ante todo a causa del alejamiento del Templo y de la supresión del culto, una minoría laica —los Escribas— impone su autoridad en Israel y se consagra, siguiendo a Esdrás, "a estudiar la ley de Yavé, a ponerla en práctica, y a enseñar la ley y el derecho" [15]. El pueblo sigue las directrices de estos nuevos maestros, y concentra su piedad en la práctica de las ceremonias litúrgicas restauradas y en la íntegra observancia de la ley de Moisés [16]. Además,

---

12. Nunca se insistirá bastante sobre la noción israelita de perfección (*tamim*), sinónimo de rectitud (*yaschar*). Desde Noé (Gen 6, 9) y Job (Iob 1, 1), hasta los Macabeos (1 Mach 2, 37) y Natanael, verdaderamente digno del nombre de israelita porque no tiene malicia alguna (Ioh I, 47; juego de palabras sobre *Yeschouroun;* cfr. Dt 33, 5. 26; Is 44, 2; una variante de Eccli 37, 25. Cfr. G. A. Danell, *Studies in the Name Israel in the Old Testament,* Upsal, 1946, pp. 24-27), pasando por David (1 Par 29, 17), el justo camina delante de Dios, sin desviarse, en la sencillez de su corazón. Su sinceridad es la que confiere calidad a su acción moral y fundamenta el precioso valor de su ofrenda a Dios. Al *laetus obtuli universa* corresponderá la *hostiam viventem* de Rom 12, 1. Esta lealtad religiosa tan pura realiza la unión profunda entre el Antiguo y el Nuevo Testamento; éste, subraya aún más el elemento "amor" en la *agape,* que ya contenía las nociones de adoración y de servicio a Dios, cfr. C. Spicq, *Prolégomènes,* pp. 80 ss, 92 ss.; Idem, *La vertu de simplicité dans l'Ancien et le Nouveau Testament,* en *Revue des Sciences ph et th.* (1933) 5-26; C. Edlund, *Das Auge der Einfalt* (Lund, 1952).

13. Cfr. las equivalencias: alianza, precepto, estatuto, ley (Num 15, 31; Dt 29, 8; 2 Reg 17, 15; Os 6, 7; 8, 1). Para hacer el elogio de Moisés, el Eclesiástico dice: "Dios le dio cara a cara sus preceptos, la ley de vida y de la ciencia, para enseñar a Jacob su alianza, y sus juicios a Israel" (45, 6). Cfr. W. D. Davies, *Paul and rabbinic Judaïsm* (Londres, 1948) 260 ss.

14. Flavio Josefo pondrá en labios del celoso Eleazar estas nobles palabras que resumen la fe del pueblo elegido: "Hace mucho tiempo que nos decidimos a no servir ni a los Romanos, ni a nadie, sino a Dios, que es el único verdadero y justo señor de los hombres; ahora ha llegado el momento de demostrar con obras esta resolución" (*Guerra,* VII, 323).

15. Esd 7, 10; cfr. Neh 8; 10, 30; J. Z. Lauterbach, *Rabbinic Essays,* Cincinnati (1951) 164 ss.

16. A partir del Eclesiástico aparece claramente esta evolución de la piedad israelita y el primer elogio del Escriba (Eccli 38, 24 ss.; 39, 8): Ya no es la sabiduría la que mueve a observar la Ley, sino que ésta es origen de aquella (24, 22-27). La una y la otra sustituyen a Dios mismo. Lo que antes se había dicho de las relaciones del alma con Yavé, en adelante se aplicará al conocimiento y a la posesión de la Ley: "El que busca la Ley se verá colmado de ella" (32,15); "Un hombre inteligente tiene confianza en la Ley", (33, 3). El israelita perfecto es el que, gracias al estudio, puede conformar su vida a la Ley (*Prólogo,* 14 y 36). Por consiguiente, Abraham "observó la Ley del *Altísimo*" (44, 20). Pero el *'am ha — 'aretz,* al ser ignorante, no puede ser piadoso (Hillel, *P. Abot.* II, 6); "si no hay ciencia, no hay temor de Dios" (*ibid.* III, 17). "La Ley de Yavé es perfecta, y convierte al alma" (Ps. 19, 8; cfr. Ps 119, donde se encuentra una colección de sinónimos: Ley, ordenanzas, mandamientos, estatutos, preceptos, sentencias, palabras, vías).

ésta se ve sobrecargada con nuevas prescripciones: al Pentateuco se añaden las tradiciones de los Antiguos, y cuando al poco tiempo enmudece la voz de los profetas [17], la puntualidad de las observancias *degenera* en formalismo: la letra prevalece sobre el espíritu.

Se llega así en el siglo I a un legalismo extremo, más aún, a un monstruoso desarrollo del culto de la Ley. Esta, no sólo tiende a perder su inspiración profunda como expresión de la voluntad divina, como medio de unión con Dios y de participación en su santidad, sino que además se transforma en una entidad, a veces puramente jurídica, otras veces cuasi-personalizada, que llega a sustituir a Dios mismo [18]. El piadoso ya no aspira tanto a vivir en presencia de Dios y a gustar su intimidad —según lo proclamaba tan a menudo en los Salmos [19]—, como a alcanzar la justicia, a lograr, una liberación de su deuda mediante la estricta observancia de los mandamientos [20]. Su

---

Matatías define a los israelitas fieles como "los observantes de la Ley" (1 Mach 67; cfr. Act 15, 5), e identifica religión (λαθρεία) con "ley y observancias" (2, 21-22.27) y "alianza de nuestros padres" (v. 50). Cfr. A. DEISSLER, *Psalm CXIX und seine Theologie* (Munich, 1955).

17. Cfr. TH. CHARY, *Les Prophètes et le Culte à partir de l'exil* (Paris, 1955). Téngase en cuenta, además, que los "cargos" de los profetas contra los violadores de la Alianza no iban destinados a minimizar los imperativos de ésta; cfr. H. B. HUFFMON, *The Covenant Lawsuit in the Prophets*, en *Journal of biblical Literature* (1959) 285-295.

18. Cfr. AGAPÈ, I, p. 14. Los Rabinos harán intervenir la Tora como consejera de Dios y arquitecto de la creación del mundo (cfr. J. BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, París, 1934, I, pp. 165 ss., 213 ss. 250 ss.). Según el *targum* palestiniano *Yerouschalmi* (cod. *Neofiti*), Dios situó al hombre "en el jardín del Edén para observar la ley y guardar los mandamientos" (Gen 2, 15), "porque la ley es el árbol de la vida para cualquiera que la observa y cumple sus preceptos" (3, 23; cfr. ST. LYONNET, *Gratuité de la justification*, en *Analecta biblica*, 17; Roma, 1963, p. 98). Para algunos, durará eternamente (Ecli 45, 15; Bar 4, 1; cfr. *Enoch Eth.* XCIX, 2; FL. JOSEFO, *C. Ap.* II, 277: "Nuestra Ley permanece inmortal"; PS. FILÓN, *Liber Antiq. biblic.* XI, 2, 5: XXXII, 7). Pero otros esperan el establecimiento de una "nueva Tora" en la era mesiánica (cfr. W. D. DAVIES, *Torah in the messianic Age*, Filadelfia, 1952; H. M. TEEPLE, *The mosaic eschatological Prophet*, Filadelfia, 1957, pp. 14-28).

19. H. J. FRANKEN, *The mystical Communion with Jhwh in the Book of Psalms* (Leiden, 1954).

20. Según los Profetas, el justo se caracterizaba por su conocimiento de Dios, que implicaba amor y servicio de Yavé, misericordia y virtudes morales (Os 6, 6; Is 1, 3; Ier 9, 5; 22, 16; Dan 11, 32). Pero a partir del día en que por medio de la Ley se aprenden "las cosas divinas dignamente y las cosas humanas útilmente" (IV Mach. I, 17), la sabiduría se define como la ciencia de la Tora, regla de pensamiento y de vida, y se identifican el conocimiento del código y la verdadera piedad (XI, 21-23), la Ley y la vida divina (VII, 7). La virtud consiste en asimilarse a la Ley (τῷ νόμῳ πολιτευόμενος, II, 8-12); el que vive según la Ley es rey (II, 23; cfr. M. J. LAGRANGE, *Le Messianisme chez les juifs*, París, 1909, pp. 140 ss.; IDEM, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, (París, 1931), 431 ss. La exposición de la religión judía en el siglo I por A. ROBERT, A. FEUILLET, *Introduction à la Bible*, Tournai, 1959, II, pp. 35-84 ignora este aspecto). Esta desviación parece haberse predicho en Is 28, 9-17 como un castigo a la infidelidad del pueblo elegido que, en cierto modo, quedó aprisionado: "Orden sobre orden, medida sobre medida... Tomaré el derecho por regla y la justicia por nivel".

religión se reduce al culto [21] y a la caricatura de una moral que ya no es vida interior, sino mero "nomismo" [22]. La *Carta de Aristea*, el libro de la Sabiduría y el Rabinismo se muestran unánimes: "Vivir pulcramente es observar los preceptos" [23]; "La *agape* es la observancia de las leyes de la Sabiduría; el cumplimiento de las leyes es garantía de incorruptibilidad" [24]; "Bajo la palabra Alianza no hay que comprender más que la Tora" [25].

* * *

21. Aún aquí se observa cierta degeneración. El arca de la alianza, que primitivamente era el lugar de la presencia y de la revelación (testimonio) de Yavé, deriva en adelante su valor del hecho de contener las tablas de la Ley (1 Reg 8, 21). Poco a poco, la vida religiosa se va trasladando del templo a la sinagoga, donde se explica y se enseña la Ley. Los monjes de Qumrán, que constituyen "la comunidad de la Alianza" bajo la dirección de los Sacerdotes que comentan la Tora, podrán dispensarse de toda participación en el culto de Jerusalén. Sobre el lugar central que ocupaba la Ley en la piedad de los Sectarios, cfr. M. DELCOR (*Contribution à l'étude de la législation des Sectaires de Damas et de Qumran*, en *R. B.* 1955, p. 75); en cambio sobre su aclamación de la bondad de Dios. Cfr. J. JEREMIAS, *Die theologische Bedeutung der Funde am Toten Meer* (Göttingen, 1962).

22. Se ha definido el legalismo, que erige "el Deber" en ideal, como un tipo de religión en que el motivo dominante es la conciencia de que la divinidad ha prescrito determinadas cosas como un deber, y en que la satisfacción que se experimenta es la de ponerse en regla con el precepto divino, más que la alegría inherente a todo acto bueno (cfr. T. E. JESSOP, *Law and Love. A Study of the christian Ethic*, Londres, 1948, p. 28). De ahí la fuerza preceptiva ilimitada que posee la Tora, ilustrada por la conducta de los fariseos en el Evangelio. "Por muy aterrorizado que pueda estar un judío ante la autoridad de un severo maestro, aún más temerá siempre a la Ley" (FL. JOSEFO, *C. Ap.* II, 277); "No reconocemos ninguna obligación mayor que la obediencia a nuestra Ley" (IV Mac. V, 16); "El que rompe la alianza de nuestro padre Abrahán, el que se muestra insolente respecto de la Tora, aunque posea buenas obras, no tiene parte en el mundo venidero" (*Pirqé Aboth*, III, 11). El pecado ya no es tanto ofensa hecha a Dios y rebelión contra su soberanía. —"Contra Ti solo he pecado" (Ps 51, 4; cfr. Mt 25, 40; 1 Cor 8, 13)—, cuanto una infracción, una falta y una transgresión, es decir, la violación de un precepto y, por tanto, un delito. Cfr. la discriminación de estos valores jurídicos y teológicos hecha por QUELL, art. ἁμαρτάνω en G. KITTEL, *Th. Wört.* I, 271 ss.; A. BÜCHLER, *Studies in Sin and Atonement in the rabbinic Literature of the first Century* (Londres, 1928); J. SCHOEPS, *Aus frühchristlicher Zeit* (Tübingen, 1950) 212-220.

23. Τὸ γὰρ καλῶς ζῆν ἐν τὸ τὰ νόμιμα συντηρεῖν εἶναι (*Carta de Aristea* 126). Así, es normal que los epitafios expresen la virtud de un difunto por medio de los epítetos: φιλόνομος (J. B. FREY, *Corpus Inscriptionum Judaicarum*, Ciudad del Vaticano, I, n. 111), φιλέντολος (*ibid.*, n. 132, 509).

24. Ἀγάπη δὲ τήρησις νόμων αὐτῆν (Sap 6, 18). 1 Mach 2, 42 describe a los asideos, predecesores de los Fariseos, como gente vinculada y absolutamente entregada a la Ley; "hoy se les llamaría Voluntarios de la Tora", en F. M. ABEL, *Les Livres des Maccabées*, París, 1949, p. 44). En esta época, la Ley tiende a predominar sobre las demás categorías religiosas tradicionales: el culto, la alianza, la profecía (cfr. B. RENAUD, *La Loi et les Lois dans les Livres des Maccabées*, en *R. B.* 1961, pp. 49 ss.); es el llamado "toracentrismo", cfr. B. GERHARDSSON, *Memory and Manuscript* (Upsal, 1961) 19; N. A. DAHL, *Das Volk Gottes* (2.ª ed., Darmstadt, 1963) 118 ss.

25. *Mekhilta* Ex 20, 6, comentando Dt 28, 69. Es evidente que estamos esquematizando, y que subsistían en el judaísmo almas grandes y determinadas corrientes religiosas que continuaban unidas al Dios vivo, cfr. O. AUGRAIN,

De esta serie de textos se deduce que la esclerosis de la piedad judía en el siglo I es el resultado de dos factores: los hombres y las instituciones. En cuanto a lo primero, Jesús exige de sus discípulos una conducta mejor que la de sus contemporáneos: "Si vuestra justicia no supera a la de los escribas y fariseos, no entraréis en el reino de los cielos" [26]. La virtud ya no puede consistir en la observancia meticulosa de la letra de la Ley, porque esta "justicia" de las obras es insuficiente para entrar en el Reino, sino —según una interpretación nueva, más espiritual, de los preceptos— en la imitación de la bondad divina: ser perfecto o misericordioso como el Padre celestial, es decir, actuar por amor. Más que los actos materiales, lo que cuenta es el amor. Si el hombre interior no se renueva, ninguna institución podrá conducirlo a la perfección.

Pero la misma antigua Alianza y el código de vida religiosa que la acompañaba no estaban libres de todo defecto [27]. Su ideal se hallaba restringido a una felicidad terrestre, su pedagogía era elemental o incluso infantil [28]. ¿No era el propio Yavé quien había prescrito "Habéis de observar mis preceptos y mis sentencias; el hombre que los

---

art. *Nomisme*, en D. B. S. VI, 550-554), como Simeón y Juan el Bautista, R. Aqiba (cfr. P. BENOIT, *Rabbi Aqiba ben Joseph, sage et héros du Judaisme*, en *R. B.* 1947, pp. 54-89) y el Maestro de justicia: "Te amaré generosamente, y con todo mi corazón te buscaré" (*Himn.* XIV, 26; cfr. XV, 10; XVI, 13; XVII, 24). Se discutía acerca del valor respectivo del temor y del amor de Dios (*Prolégomènes*, pp. 144-152). Dt 6, 5: "Amarás al Señor tu Dios" constituía la primera fórmula del *Shema*, la oración que rezaba dos veces al día el judío piadoso; y, basándose en este texto, se exhortaba a los misioneros a judíos a reclutar sus prosélitos: "Hazle amar (a Dios) por todas las criaturas, como tu padre Abraham lo hizo" (*Sifé* Dt 32). Pero R. Azzai proponía otra glosa: "Amarás a Dios con toda tu alma, significa: entrega tu alma por amor a sus mandamientos" (*Tosefta Berach.* VII, 7)... FR. C. GRANT (*Ancient Judaism and the New Testament*, New York, 1959), que subraya con mucha razón el fondo de salud espiritual del Judaísmo, exige que no se le considere como una teología y lo define: "Un sistema de piedad que centra la devoción en la Ley de Dios" (p. 11). Puede decirse lo mismo de la religión de Qumrán, cfr. M. BLACK, *The Scrolls and christian Origins* (Londres, 1961) 119 ss.

26. Mt 5, 20 (cfr. A. DESCAMPS, *Les Justes et la Justice dans les Evangiles*, Lovaina, 1950, pp. 122, 180-183; J. DUPONT, *Les Béatitudes*, 2.ª ed., Lovaina, 1958, pp. 131 ss., 143); cfr. *Sanedr.* XI, 3: "Las decisiones de los Escribas son más obligatorias que las de la Tora".

27. Heb 8, 7: "Si esta primera alianza hubiera sido irreprochable, no se hubiera buscado lugar a una segunda". Según la *Epístola a los Hebreos*, la antigua y la nueva economía se oponen y se corresponden como lo imperfecto a lo perfecto. La Ley, por su misma naturaleza, no tiene fuerza ni capacidad para alcanzar el objetivo (τὸ ἀσθενὲς καὶ ἀνωφελὲς, 7, 18). "La Ley no lleva nada a la perfección" (7, 19); es "absolutamente incapaz de llevar a la perfección (10, 1); fin que realiza, en cambio, Cristo "el perfeccionador" (12, 2), "en el tiempo de la reforma" (9, 10). E. F. SCOTT (*The Originality of Jesus' ethical Teaching*, en *Journal of biblical Literature*, 1929, pp. 109-115) tiene, pues, razón al subrayar la originalidad de la moral neotestamentaria en el hecho de que Jesús la ha hecho observable; tal era uno de los seis argumentos agustinianos del pleno "cumplimiento" de la antigua Alianza en la nueva (*C. Faustum*, XVII, 6; XIX, 27; *P. L.* XLII, 366).

28 Legalismo de observancias carnales, preceptos de una justicia carnal, purificaciones de los cuerpos (Heb 7, 16; 9, 10. 13; 1 Pet 3, 21).

pone en práctica vive por ellos" (Lev 18, 5)? Además y sobre todo, las múltiples infidelidades del pueblo elegido [29] señalaban el fracaso de esta antigua economía y el reconocimiento de su insuficiencia para procurar la salvación [30]. Es cierto que la ley mosaica fue dictada tan sólo para conducir a la humanidad durante el período de su minoría religiosa —"cuando éramos niños" (Gal 4, 3)— como los hijos impúberes sometidos a los tutores y administradores [31], o como los niños pequeños conducidos a la escuela por un pedagogo, cuya estrecha vigilancia termina cuando los pone en manos de su maestro: "Antes de que viniera la fe, estábamos encarcelados bajo la Ley, en espera de la fe que había de revelarse. De suerte que la Ley fue nuestro pedagogo para llevarnos a Cristo, para que fueramos justificados por la fe. Pero, llegada la fe, ya no estamos bajo el pedagogo [32]. Así, la Ley desempeñaba esta función provisional de preparar al pueblo elegido para la venida y la enseñanza de Cristo, pero, adaptada a la psicología infantil, imponía sus obligaciones y sus prohibiciones, pero sin proporcionar a la voluntad los medios, ni suministrar a la razón los mo-

---

29. Is 24, 5; Ier 11, 10; 31, 32; Ez 16, 59; 44, 7; Os 2, 4; Act 7, 39-43, 51-53; cfr. Rom 3, 25-26: "Por la tolerancia de los pecados pasados sin castigarlos en el tiempo de la paciencia de Dios, para mostrar su justicia en el tiempo presente, para probar que El es justo y que justifica a todo el que cree en Jesús"; 1 Pet 3, 20.

30. La Ley desempeñaba una función buena de información moral (Rom 7, 12), pero se reveló "débil e inútil" (Heb 7, 18), impotente (9, 19; 10, 1. 4.11) para procurar la justicia y la vida (Rom 3, 20; Gal 2, 16); pues, aunque señalaba el ideal y determinaba en qué consiste el bien, no proporcionaba la fuerza necesaria para realizarlo. Más aún, la concupiscencia exacerbada por sus prohibiciones y sus exigencias, multiplicó los fallos, de tal modo que se puede acusar a la Ley de haber agravado y aumentado los pecados (Rom 5, 20; 7, 13; Gal 3, 19); y como estas faltas suscitan la cólera divina (Rom 4, 15), la Ley "potencia del pecado" (1 Cor 15, 56) desemboca finalmente en la muerte, en la condenación y acarrea la maldición del pecador (Gal 3, 10. 13; Rom 8, 1; 2 Cor 3, 7. 9). Cfr. P. Benoit, *La Loi et la Croix d'après saint Paul* (Rom 7, 7-8, 4), en *R B.* (1938) 481-509; M. Goguel, *L'Evangile et la Loi*, en *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* (1937) 22 ss.; W. G. Kümmel, *Roemer VII und die Bekehrung Paulus* (Leipzig, 1929). L. Cerfaux, *Le Christ dans la Théologie de saint Paul* (París, 1951) 169-176; H. J. Schoeps, *Paulus* Tübingen, 1959; 174-230, 299-314 (con la crítica de J. Bligh, en *Biblica*, 1959, pp. 1039-1041); J. V. Mc Gee, *The ten Commandments in the age of grace*, en *Bibliotheca Sacra* (1958) 348-356; L. R. Aldrich, *Causes for Confusion of Law and Grace, ibid.* (1959) 221-229.

31. Gal 4, 2. Sobre estos términos, cfr. J. Rouffiac, *Recherches sur le caractère du grec dans le Nouveau Testament* (París, 1911) 46-47; R. Taubenschlag, *Opera Minora* (Varsovia, 1959) I, pp. 211 ss., 341 ss., 610. Igual asociación de ἐπίτροπος y οἰκονόμος, en el edicto del prefecto Tiberio Julio Alejandro (Dittenberger, *Or.* II, 669, 22). Cfr. J. S. Callaway, *Paul's Letter to the Galatians and Plato's Lysis*, en *Journal of biblical Literature* (1948) 353-355.

32. Gal 3, 23-25 (cfr. K. Benz, *Die Ethik des Apostels Paulus*, Friburgo, 1912, pp. 59 ss.; A. Gelin, *Problèmes de l'Ancien Testament*, Lyon, 1952, páginas 77 ss.). Sobre el carácter servil del pedagogo, sus crueldades y su insoportable tiranía, cfr. H. I. Marrou, *Histoire de l'Education dans l'Antiquité* (París, 1948) 02, 355, 361; W. Barclay, *A New Testament Wordbook* (Londres, 1955) 87-90.

tivos. Para custodiar a sus súbditos, los mantenía en estrecha vigilancia, como un carcelero [33] que no concede la menor libertad.

Un régimen semejante no podía, sin duda, subsistir indefinidamente. Los profetas habían anunciado para los tiempos mesiánicos la conclusión de una alianza nueva y definitiva [34]. En 2 Cor 3, 14 se dice que la primera alianza era vieja o antigua (παλαία) y que desaparece con Cristo. En Heb 8, 13 se la califica de decrépita y caduca, enferma de senilidad; y este envejecimiento natural conduce infaliblemente a su desaparición en la plenitud de los tiempos [35]. Es notable, sin embargo, que Jesús, el reformador religioso por excelencia, más grande aún que Moisés (Ioh I, 17; Heb 3, 1-6), que viene a fundar una economía nueva y por consiguiente una nueva moral —enunciada ya en el Sermón de la montaña— se negase a romper con el pasado y a suprimir la antigua legislación: "no abrogar, sino perfeccionar" [36].

---

33. El término es del P. Lagrange (*Saint Paul. Epître aux Galates*, París, 1926, p. 89). Estos versículos evocan, en efecto, una prisión en la que los detenidos son encerrados bajo la vigilancia inexorable de su guardián. Santo Tomás de Aquino, cuando se pregunta si la nueva Ley es diversa de la Antigua, subraya ante todo que no son fundamentalmente diferentes, porque una y otra apuntan al mismo fin: *someter el hombre a Dios*, y también porque los sujetos de ambas vivían de la misma fe; pero dos Leyes pueden procurar el mismo fin de un modo más o menos inmediato, y en este aspecto la Ley antigua: simple pedagogo de niños, se distingue de la Nueva: ley de perfección, por ser la ley de la caridad. Todas las diferencias entre una y otra son las que existen entre lo imperfecto y lo perfecto, entre las promesas o figuras y su realización, entre lo temporal o material y lo espiritual (1-2, q. 107, a. 1-2). Cfr. el excelente trabajo de N. K. Mc ARTHUR, *Understanding the Sermon on the Mount* (New York, 1960) 26 ss.

34. Os 2, 16-25; Is 54, 10; 55, 3; 61, 8; Ier 31, 31-34; 32, 40; Ez 16, 60; 34, 25; 37, 23.

35. "Epoca de la reforma" (Heb 9, 10; διόρθωσις puede significar tanto "nueva ordenación y organización", como "cambio y mejora"). Añádase que la moral de la antigua Alianza, enunciada en el Sinaí y reservada a una raza escogida, se opone a la moral de la nueva Alianza, destinada a la humanidad entera, bajo el impulso del *pneuma*. Israel conoció sin duda un cierto universalismo, pero de carácter centrípeto, mientras que el universalismo del Evangelio es centrífugo (cfr. G. LINDESKOG, *Israel in the New Testament*, en *Svensk Exegetisk Arsbok*, 1961, pp. 70 ss.). Sobre la "renovación" de la Alianza en Qumrán, cfr. A. JAUBERT, *o. c.*, pp. 211 ss.

36. Mt 5, 17 (cfr. AGAPE I, pp. 12 ss.; A. FEUILLET, *Le Discours de Jésus sur la ruine du Temple*, en *R. B.* 1949, p. 85; H. LJUNGMAN, *Das Gesetz erfüllen*, Lund, 1954; C. L. MITTON, *The Law and the Gospel*, en *The Expository Times*, 1957, pp. 312-315; G. H. TAVARD, *Christianity and Israel: How did Christ fulfil the Law?*, en *The Dowside Review*, 1957, pp. 55-68; W. D. DAVIES, *Matthew V, 17-18*, en *Mélanges bibliques A. Robert*, París, 1957, pp. 428-456). El mismo testimonio en San Pablo (Act 24, 14; Rom 3, 31; 7, 12; cfr. el excelente capítulo de FL. V. FILSON, *Jesus Christ the risen Lord*, New York, 1956, pp. 78-92) y sobre todo en San Juan, según el cual Jesús rehusa separarse e independizarse de la Ley (5, 46; 7, 23; 8, 5, 17; 10, 34; cfr. 1, 45). F. C. PORTE, (*The Problem of things New and Old in the Beginnings of Christianity*, en *Journal of biblical Literature*, 1929, pp. 1-23) observa con razón que en la historia de las ideas lo nuevo nunca es totalmente nuevo, ni lo antiguo absolutamente antiguo. Cada edad es diferente de otra edad y cada persona de otra persona, porque la vida es siempre nueva. Así, aunque las instituciones y los ritos subsistan, los pensamientos y los sentimientos que los inspiran evolucionan.

Con ello indicaba que el primer código de vida santa, por incompleto e insuficiente que fuera, seguía siendo expresión válida de la voluntad de Dios. La noción de alianza permanece inalterada: vínculo de unión entre Dios y los hombres (2 Cor 6, 16; Apc 21, 3). La Iglesia será la casa de Dios (1 Tim 3, 15), los cristianos constituirán una comunidad sagrada [37], propiedad divina querida entre todas (Tit 2, 14; 1 Pet 2, 9), cuyo único ideal es agradar en todo a su Señor [38]. No hay, pues, que rechazar la Ley y los Profetas, sino completarlos y perfeccionarlos; "perfeccionar" es profundizar y conferir la plenitud, superar la letra para llegar el espíritu, y de este modo "llenar" hasta el borde [39]. El Hijo de Dios es el único cualificado para revelar la orientación y la inspiración profunda de la antigua legislación y "consumarla" al realizar el fin para el que estaba destinada. En este sentido, la innovación es doble: por una parte, *Jesús es la nueva Alianza,* al realizar en su persona la unión de Dios y de los hombres; por otra, la vida moral, regulada siempre por los preceptos divinos, sólo tiene valor cuando está animada por el *amor de caridad* (Mt 22, 37-39), por la adhesión del corazón (6, 24).

a) Es significativo el que San Pablo y la Epístola a los Hebreos, que con tanta violencia denuncian las deficiencias de la antigua Ley, no le opongan en ningún momento la perfección y las ventajas de la nueva Alianza, sino al mismo Cristo [40]. Sólo en El se cumplen las promesas y llegan a realizarse las exigencias de la Ley y los Profetas [41]. Más aún, Jesucristo, nacido de mujer (Gal 4, 4) y hombre verdadero (1 Tim 2, 5), es también Hijo de Dios (Mt 3, 17), que posee la naturaleza divi-

---

Tan verdad es decir: "Nada hay nuevo bajo el sol" (Eccl 1, 9), como afirmar: "Lo viejo pasó, he aquí que se ha hecho nuevo" (2 Cor 5, 17).

37. "El pueblo de Dios", cfr. Mt 1, 21; 2, 6; Lc 1, 68. 77; Rom 9, 25-26; 15, 10; Heb 8, 10; 1 Pet 2, 10; Apc 18, 4.

38. Rom 12, 1-2; cfr. 1 Thes 4, 1. 3: "Esta es la voluntad de Dios: vuestra santificación"; 1 Cor 7, 32-34; 2 Cor 5, 9; Eph 5, 10; Phil 4, 8; Col 3, 20; Heb 12, 28; 13, 16. 21; 1 Ioh 3, 22.

39. Cfr. el cuadro explicativo trazado por J. KÜRZINGER (*Zur Komposition der Bergpredigt nach Matthäus,* en *Biblica,* 1959, p. 589). Entendemos, por consiguiente, "perfeccionar" en el sentido moderno del verbo "realizar", especialmente a propósito del primer mandamiento de la Tora: amar a Dios, y del amor al prójimo exigido por los Profetas. Los discípulos de Jesucristo podrán observar estos preceptos, prescritos desde siempre, ante todo gracias al don del Espíritu Santo.

40. Rom 3, 21-22: "La justicia de Dios de la que la Ley y los Profetas dan testimonio, se ha manifestado sin ley... justicia de Dios por la fe en Jesucristo..."; 5, 20-21: "La Ley intervino para que la falta abundara... la gracia reina por Jesucristo"; 8, 3; 10, 4: "Cristo es el fin de la Ley"; Gal 2, 16: "Obras de la Ley, fe en Cristo"; 3, 24: "La Ley fue nuestro pedagogo hasta Cristo"; Heb 9, 1-15; 10, 1-10. San Juan matiza aún más: "La Ley fue dada por Moisés; la gracia y la verdad nos vienen por Jesucristo" (1, 17); sin embargo, "los Ἐγώ εἰμι del revelador se definen en relación con la Tora" (O. PRUNET, *La morale chrétienne d'après les écrits johanniques,* París, 1957, p. 19).

41. Cfr. Rom 15, 8; 2 Cor 1, 20: "Todas las promesas de Dios se han hecho "sí" en El". No es exacto afirmar que el doble foco de la vida religiosa: la Tora y la Alianza ha sido reemplazado en la época mesiánica por Cristo y su Iglesia (cfr. FR. C. GRANT, *Ancient Judaism,* p. XI); sino que la sola personalidad de Cristo —revelador y legislador— es la única fuente de la vida.

na (Phil 2, 6; Heb 1, 3). En El se unen por consiguiente el cielo y la tierra. A partir del día en que "asumió la descendencia de Abrahán" (Heb 2, 16), se consagró a cumplir todas las funciones religiosas que pertenecían a la esencia de la Alianza: santificar a los hombres (10, 5-10, cfr. 2, 11; Ioh 17, 19), glorificar el nombre de Dios (Mt 6, 9) e instaurar en la tierra el reino celestial conforme a la voluntad del Padre. Por su mismo ser, Cristo es esa presencia de Dios en medio de su pueblo que constituía el fin explícito del primer *berit*, y por tanto, en El se personifica la Alianza [42]. Ya el ángel lo había sugerido al referirse a Is 7, 14 (cfr. Bar 3, 38): "Se le pondrá por nombre Emmanuel, que quiere decir: Dios está con nosotros" [43]. Así es como San Juan comprendió la encarnación: "El Verbo era Dios... y se hizo carne, y plantó su tienda en medio de nosotros" (Ioh 1, 1. 14; cfr. Apc 3, 20; 7, 15) para colmarnos de su plenitud de gracias. De modo semejante, para San Pablo, Cristo nos da acceso a Dios, nos reconcilia con El [44] y nos hace participar de todos los bienes de la salvación: "Existís en Cristo Jesús, que ha venido a ser, de parte de Dios, nuestra sabiduría, tanto nuestra justicia como nuestra santificación y redención" (1 Cor 1, 30). Esto equivale a decir que la economía legislativa mosaica ha cesado [45]. En adelante el alma alcanzará a Dios en la persona de Cristo: "Cristo es el fin de la Ley y el principio de la justicia para todo el que cree" (Rom 10, 4).

A partir de entonces, toda una moral original —"una novedad de vida" (Rom 6, 4)— aparece instaurada, como consecuencia de la asimilación o incorporación a Cristo realizada en el bautismo: Al existir en Cristo, los creyentes viven en y con Cristo, de Cristo y para Cristo [46]. Así se definen como "οἱ τοῦ Χριστου, *los de Cristo*" (1

42. "Yo te he formado y establecido como Alianza del pueblo y Luz de las naciones" (Is 42, 6; 49, 8).

43. Mt 1, 23. Jesús está de tal modo identificado con la Alianza que, no solamente su presencia en la tierra es la habitación divina en medio de los hombres, sino que la bienaventuranza del cielo consiste en morar eternamente con El: "estar con Cristo". Cfr. Lc 23, 43: "Estarás conmigo en el Paraíso"; Mt 25, 1-12 (¡He aquí al esposo!); Lc 22, 29-30: "Yo dispongo del reino en favor vuestro como mi Padre ha dispuesto de él en favor mío, para que comáis y bebáis a mi mesa en mi reino"; Ioh 14, 3; 17, 24: "Quiero que allí donde yo estoy, estén también ellos conmigo"; 1 Thes 4, 17: "Estaremos siempre con el Señor"; 2 Cor 5, 8: "Ir a vivir junto al Señor"; Phil 1, 23: "Irme para estar con Cristo"; Col 3, 4: "Con El en la gloria"; 2 Tim 2, 11-12. Cfr. J. DUPONT, ΣΥΝ ΧΡΙΣΤΩΙ. *L'Union avec le Christ suivant saint Paul* (Brujas-París, 1952).

44. Rom 5, 10-11; 2 Cor 5, 18-20; Col 1, 20-22; Eph 2, 16; cfr. V. TAYLOR, *Forgiveness and Reconciliation* (Londres, 1941); J. DUPONT, *La réconciliation dans la théologie de saint Paul* (Lovaina, 1953).

45. La fecha misma de la abrogación de la antigua economía está determinada por el anuncio del nuevo reino: "La Ley y los Profetas llegan hasta Juan" (Lc 16, 16). Pero el Salvador funda la nueva Alianza en el sacrificio de la cruz, es decir, "en su sangre" que al purificar de los pecados permite el acceso al cielo y la unión con Dios (Mt 26, 28 y lugares paralelos). Sobre Cristo mediador de esta nueva *diatheké*, cfr. C. SPICQ, art. *Médiation*, en *D. B. S.*, V, 1020-1083.

46. Los cristianos se definen como "los que son en Cristo" (Rom 8, 1; 16, 11; 1 Cor 1, 30; 1 Pet 5, 14; cfr. Ioh 15, 3, etc. La fórmula se repite 35 ve-

Cor 15, 23), lo cual en el plano moral implica que cada uno de ellos confiese: "Para mí vivir es Cristo" [47]. ¿Cómo es posible no comprender que esta unión de fe, de amor y de religión a una Persona, puede ser fuente de inspiración y de regulación de todos los pensamientos, sentimientos y obras? En lugar de un código, tenemos una vitalidad, un dinamismo inmanente (2 Cor 13, 4; Col 2, 13); en lugar de un ideal y unos preceptos, tenemos a Alguien, a una Persona adorada de la que San Juan afirma: "En El era la vida" [48]. Al proclamar: "Cristo es nuestra vida" (Col 3, 4), el Apóstol expresaba la sustitución de los preceptos mosaicos por esta "ley" interior: "He muerto a la Ley... estoy crucificado con Cristo, y ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí; aunque al presente vivo en la carne, vino en la fe del Hijo de

---

ces, solamente en la epístola a los Efesios). Ante todo se trata de una pertenencia y de una inclusión: Ni en la cruz, ni en el cielo, está el Señor sin nosotros; y nosotros no existimos justificados sin El (Act 13, 39; Gal 2, 17; 2 Tim 2, 1.10). De ahí el valor comunional y modal de esta relación personal, ascendente y descendente, del creyente al Salvador. Pero, en el plano moral, *In Christo Jesu* expresa sobre todo la actividad que Cristo despliega en los suyos, el dinamismo, la gracia, la fuerza, la esperanza, la caridad que les infunde: "la bella conducta en Cristo" (1 Pet 3, 16). Se trata, pues, del Señor viviente, presente y soberanamente actuante en, por y con los suyos. M. BOUTTIER, en su excelente resumen de la historia de la exégesis de esta locución concluye así: *"In Christo"* sólo se comprende por referencia a la historia (lo que Jesús hizo por nosotros), a la escatología (lo que el Señor hará de nosotros) y finalmente a la mística, es decir, a la operación que va realizando en nosotros: esa comunión que une al Señor y a los suyos y encuentra su expresión en la comunión de los suyos entre sí. *In Christo* se inicia en el Bautismo, se expresa en la Cena y necesita el triple carisma del Espíritu según 1 Cor 13, 13" (*En Christ*, París, 1962, p. 133; cfr. F. NEUGEBAUER, *In Christus*, Göttingen, 1961 con la recensión de P. BENOIT, en *R. B.*, 1963, pp. 301 ss.). J. K. S. REID (*Our Life in Christ*, Londres, 1963, pp. 70 ss.) pone de manifiesto que la fórmula "en Cristo" implica la humanidad real, pasada y actual de Cristo: el Cristo de la historia y el de la fe.

47. Phil. 1, 21, comentando por E. DHOMBRES: *"Para mí, vivir, es Cristo...*: gloriosa novedad de lenguaje para expresar las gloriosas novedades del Evangelio. Así, para San Pablo, vivir... ¿en qué consiste? La frase no sigue su curso natural, sino que termina de un modo brusco e imprevisto. Hubiéramos esperado un verbo, es decir, una palabra que expesara un estado o una acción. En cambio, en lugar de un verbo, encontramos un nombre: hasta tal punto ese nombre lo es *todo* para el Apóstol; hasta tal grado San Pablo esta dominado y absorbido por el objeto de su fe; hasta tal extremo hay, por así decirlo, transfusión de Cristo en Pablo y de Pablo en Cristo" (citado por CH. BRICKA, *Le fondement christologique de la morale paulinienne*, París, Estrasburgo, 1923, p. 81). Cfr. Col 3, 3: "Vuestra vida está oculta con Cristo en Dios". L. CERFAUX, *Le Chrétien dans la Theologie paulinienne* (París, 1962) 311 ss.

48. Ioh 1, 4; cfr. 4, 14. 6, 35; 14, 6. Según 5, 39-40, los judíos escrutan las Escrituras "para encontrar en ellas la vida eterna", pero no quieren venir a Cristo "para tener la vida". San Agustín escribe: *"Lex data est ut gratia quaereretur, gratia data est ut lex impleretur"* (*De spiritu et lit.* XIX, 34). Sobre la oposición entre ley y gracia tal como la comprendió el obispo de Hipona, cfr. J. PLAGNIEUX, *Le chrétien en face de la Loi d-après le "De spiritu et littera"* de saint Augustin, en *Theologie in Geschichte und Gegenwart* (Münich, 1957) 725-754.

Dios, que me amó y se entregó por mí" [49]. Estos impulsos pueden calificarles de místicos, y lo son en la medida en que este término evoca los sentimientos más profundos del alma que escapan a toda definición racional; pero al mismo tiempo San Pablo revelaba la regla más constante y concreta de sus actos. Explicaba, en efecto, a los Corintios: "Me hago judío con los judíos para ganar a los judíos. Con los que viven *bajo la Ley* (de Moisés) me hago como si estuviera sometido a ella, no estándolo, para ganar a los que *bajo ella están*. Con los que no tienen *ley* me hago como si no tuviera *ley*, yo que no estoy sin una *ley de Dios*, sino bajo la *ley de Cristo*, para ganar a los que no tienen ley" [50]. Hay tres categorías de hombres: los judíos sometidos a la legislación mosaica, los paganos que obedecen a su conciencia y a las prescripciones de la ley natural [51] y los cristianos fieles a la voluntad divina revelada por Cristo [52]. Ninguna criatura racional está sin

---

49. Gal 2, 19-20. Cfr. C. SPICQ, *Vie morale et Trinité sainte* (París, 1957) 35 ss; P. BONNARD, *Mourir et vivre avec Jésus-Christ selon saint Paul*, en *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse* (1956) 101-112; A. WIKENHAUSER, *Die Christus-mystik des Apostels Paulus* (Friburgo, 1956); J. A. ALLAN, *The "in Christ" Formula in Ephesians*, en *New Testament Studies*, V, (1958) 54-62. En *La Mystique de l'Apôtre Paul* (París, 1962, 248 ss.), A. SCHWEITZER dedica un excelente capítulo, titulado *Mystique et Éthique*, a demostrar que toda la moral se desprende del "estar en Cristo", una manifestación del estado de muerte y de resurrección con Cristo que se inició en el bautismo. Si la ética del creyente se realiza "en Jesús", es porque el bautismo le ha infundido un principio vital de existencia sobrenatural.

50. 1 Cor 9, 21-22. Cfr. C. H. DODD, ΕΝΝΟΜΟΣ ΧΡΙΣΤΟΥ, en *Studia paulina, J. de Zwaan* (Haarlem, 1953) 96-100; P. BLASER, *Das Gesetz bei Paulus* (Münster, 1941) 234 ss. Influenciado por la propaganda judeo-helenística toicos, San Pablo establece el paralelo entre "naturaleza" y "ley" (Rom 2, que identificaba más o menos la Ley mosaica con la ley natural de los es- 14-16); toma del helenismo los temas de la *lex naturalis*, de las leyes no escritas y de la conciencia, pero al referirlos a la ley de Moisés, modifica su sentido, cfr. G. BORNKAMM, *Studien zu Antike und Urchristentum* (Munich, 1959) II, pp. 93-118 con la recensión de M. E. BOISMARD, en *R. B.* 1960, p. 134); A. VALSECCHI, *Gesu Cristo nostra Legge*, en *La Scuola Cattolica* (1960) 81-110; K. PRÜMM, *Theologie des zweiten Korintherbriefes* (Friburgo, 1960) I, pp. 211 ss.

51. Aquí tenemos el esbozo de los tres tipos posibles de moral: *a*) *judía*, en que la Ley es una condición que hay que cumplir para alcanzar el fin; el acto sólo tiene valor por su conformidad con el precepto; *b*) *cristiana*, que posee a la vez el carácter de religión, por su conformidad con la voluntad divina, y de vida, por el dinamismo propio de cada sujeto; las acciones virtuosas aparecen como fruto de la unión con Cristo; *c*) *pagana*, que funda sus motivos de acción en un bien supremo, cuyo valor constituye un ideal y posee una función ordenadora y reguladora (cfr. *Sentencias de Sexto*, 123: τὸν ἐν σοὶ λόγον τοῦ βίου σου νόμιον ποίει). San Pablo sitúa en el orden sobrenatural los valores de belleza, honor, justicia, utilidad, costumbre. Sobre la ley natural en la Biblia, los únicos estudios son los de FR. J. LEENHARDT, *Morale naturelle et morale chrétienne* (Ginebra, 1946); F. FLÜCKIGER, *Die Werke des Gesetzes bei den Heiden* (Rom 2, 14 ss.), en *Theologische Zeitschrift* (1952) 17-42; ED. HAMEL, *Loi naturelle et Loi du Christ*, en *Sciences Ecclésiastiques* (Montreal, 1958) 49-76; C. H. DODD, *Morale de l'Evangile* (París, 1958) 117-141 (= *New Testament Studies*, Manchester, 1953, pp. 129-142); cfr. *infra* APÉNDICE II, pp. 397 ss.

52. Ἔννομος significa "legal, conforme a la ley, regulado por la ley" (Act 19, 39; BILABEL, *Sammelbuch*, 3008, 9; *P. Oxy.* 247, 13; *P. Ryl.* 153, 17:

regla de vida. Si el cristianismo abole la ley de Moisés y aporta un complemento de luces que determinan y concretan las meras prescripciones de la razón, es porque tiene una norma moral propia tan rigurosa como precisa y amplia: la "ley de Cristo", idéntica a la "ley del espíritu de vida" (Rom 8, 2), también concebida como una vivificación de la caridad (Gal 6, 2; cfr. 5, 14).

Esta legislación cristiana se desprende ante todo de las enseñanzas y de las órdenes expresas del Señor, quien ha impuesto su autoridad personal y su exégesis de los preceptos divinos: "Yo os digo" [53]; "No tenéis más que un Maestro Cristo" [54], y exige a sus Apóstoles que enseñen a todas las gentes "todo lo que yo os he mandado" [55]. Pero

---

cfr. J. POUILLOUX, *Choix d'Inscriptions grecques*, París, 1960, XIII, 1, 37; R. TAUBENSCHLAG, *Opera Minora*, Varsovia, 1959, II, pp. 347-351). San Pablo define aquí el principio regulador de la moral de los creyentes; los que viven de Cristo sólo pueden someterse al ritmo de vida y a la influencia de Cristo (ἔννομος χριστοῦ), que tiene la autoridad de Dios mismo (μὴ ὢν ἄνομος θεοῦ). No se entiende cómo el P. PRAT ha podido escribir: "Es difícil percibir un principio rector de la enseñanza moral. Y éste es precisamente el punto delicado —por no decir el punto débil— de la moral de Pablo: después de hacer tabla rasa de la Ley mosaica, no indica nunca claramente con qué la reemplaza. La ley de Moisés queda definitivamente abolida; Cristo es su fin, la meta a la que sin duda tiende, pero también el límite en que la ley expira. El código sinaítico ha sido desgarrado, clavado a la cruz. Los cristianos han muerto para la ley y la Ley ha muerto para ellos... Al ver a Pablo destruir encarnizadamente todo el edificio de la ley antigua sin que parezca pensar en reconstruirla, cabe preguntarse con inquietud dónde se detendrá esta tarea de demolición y en qué base se apoyará la "obligación" de la economía nueva" (*La Théologie de Saint Paul*, 6.ª ed., París, 1923, II, pp. 376-377).

53. Mt 5, 22. 28. 32. 34. 39. 44; cfr: 7, 24-27: El Maestro "da sus instrucciones" (Mt 11, 1), sus prescripciones (Ioh 15, 14) etc.; enseña "con autoridad" (Mc 1, 22; cfr. D. F. HUDSON, ὡς ἐξουσίαν ἔχων, en *The Expository Times*, LXVII, 1955, p. 17); cfr. AGAPÈ I, p. 12; D. DAUBE, *The New Testament and rabbinic Judaism* (Londres, 1956) 55 ss., 205 ss.; G. D'ERCOLE, *Gesu Legislatore* (Roma, 1957).

54. Mt 23, 10 (cfr. C. SPICQ, *Une allusion au Docteur de Justice dans Matthieu*, XXIII, 10?, en *R. B.* 1959, pp. 389-396; S. LÉGASSE, *Scribes et disciples de Jésus*, en *R. B.* 1961, pp. 334 ss.; comparar *Monumenta Asiae Minoris antiqua*, VIII, 419: τῆς καθηγετίδος θεᾶς). Es significativo el que San Mateo haya distribuido su evangelio en cinco partes para constituir un nuevo Pentateuco; cfr. B. W. BACON, *Studies in Matthew* (New York, 1930) 81-82; L. VAGANAY, *Le Problème synoptique* (París, 1954) 57, 199; A. M. FARRER, *On dispensing with Q*, en D. E. NINEHAM, *Studies in the Gospels* (Oxford, 1955) 75 ss.

55. Mt 28, 20. Los Apóstoles serán fieles a esta orden y enseñarán "los caminos en Cristo (1 Cor 4, 17), un "tipo de doctrina" (Rom 6, 17) al que es preciso obedecer. San Pablo recuerda, por ejemplo, "la regla establecida por el Señor": "los que anuncian el Evangelio viven del Evangelio" (1 Cor 9, 14, διέταξεν), e impone esta disciplina en la comunidad de Corinto como "un mandamiento del Señor" (14, 37, ἐντολή), lo mismo que la indisolubilidad del matrimonio: "Les prescribo, no yo, sino el Señor" (7, 10, παραγγέλλω; cfr. 1 Thes 4, 2). Pero cuando da su doctrina sobre la virginidad, precisa que no ha recibido orden del Señor sobre esta materia (7, 25, ἐπιταγή). En Jerusalén, se discute sobre la interpretación y aplicación de la Ley (ζήτημα, Act 15, 2; cfr. 18, 15; 23, 29; 25, 19; 26, 3). San Juan sobre todo define la vida cristiana como observancia de los mandamientos de Jesús: τὰς ἐντολὰς [χριστοῦ] τηρεῖν (Ioh 14, 15-21; 15, 10; 1 Ioh 2, 3; 3, 22. 24; 4, 21; 5, 2), único valor normativo de su moral y garantía de verdad y de fidelidad en el amor.

sobre todo se trata de imitar al Señor mismo, su inocencia (Ioh 8, 46) y su santidad perfecta [56], al Señor cuya alma estaba por entero consagrada a la voluntad y al amor de su Padre (Ioh 4, 34; 14, 31). Los menores detalles de su vida son y serán siempre una lección y un modelo para sus discípulos: "El que cree en mí, hará las obras que yo hago" (Ioh 14, 12); "Os he dado ejemplo para que vosotros hagáis también como yo he hecho" [57]; "Quien diga que permanece en El, debe andar como El anduvo" (I Ioh 2, 6). No se trata de reproducir materialmente cada acto o cada gesto del Maestro, sino de inspirarse *en* sus sentimientos y dejarse inspirar por su mismo espíritu: "Tened las mismas disposiciones que tuvo Cristo Jesús" [58]. Es cierto que en la mayor parte de las ocasiones concretas será difícil referirse a un ejemplo preciso o a un consejo determinado del Salvador, pero no obstante el discípulo adivina por instinto lo que su Señor hubiera pensado, dicho y hecho en las mismas circunstancias [59]; el creyente posee un "sentido cristiano" innato: "Nosotros tenemos el entendimiento de Cristo" (1 Cor 2, 16).

Aquí se encuentra sin duda la mayor originalidad de la moral del Nuevo Testamento, que no solamente es cristiana porque procede de Cristo y se apoya en su autoridad, sino porque es la misma que Cristo ha vivido, de tal suerte que exige a los discípulos vivir como su Maestro, o aún mejor: asimilarse a El [60]. Si el bautismo realiza una verda-

---

Por eso también define el pecado como una violación e la Ley (1 Ioh 3, 4), aunque su sentido más profundo es el de una mentira (1, 6-7), una contradicción entre el ser y la vida.

56. Mc 1, 24; Lc 1, 35; Ioh 6, 69; Act 3, 14; 4, 27; Rom 1, 4; 1 Ioh 2, 20; Apc 3, 7. El nombre mismo de Cristo quiere decir ungido, consagrado a Dios. Permaneciendo en El, no se puede pecar (1 Ioh 3, 6. 9).

57. Ioh 13, 15; cfr. 15, 10; 1 Thes 1, 6: "Os habéis hechos imitadores nuestros, así como del Señor"; 1 Cor 11, 1: "Sed imitadores míos, como yo lo soy de Cristo". Cfr. el *Excursus*: "A propos de l'imitatión de Jésus-Christ" (en O. PRUNET (o. c., pp. 135-143).

58. Phil 2, 5; cfr. Ioh 15, 12: "Este es mi mandamiento: que os améis unos a otros como yo os he amado"; 13, 34; Lc 22, 24-27 (concepción de la autoridad cristiana); 2 Cor 8, 9 (exhortación a la limosna: Cristo nos ha enriquecido con su pobreza); Rom 15, 1-3 (no complacerse en sí mismo, porque Cristo no se complació en sí mismo); 15, 7: "Acogeos pues unos a otros, como Cristo os acogió para la gloria de Dios"; Eph 5, 2: "Vivid en caridad a ejemplo de Cristo; 5, 25-29; Col 3, 14: "Perdonaos como Cristo os perdonó". Lo mismo que el bautismo de Jesús fue primero un acontecimiento mesiánico que luego se convirtió en el prototipo del bautismo cristiano, la prueba mesiánica personal de la tentación de Cristo anuncia y resume las luchas que los cristianos tendrán que sostener contra el diablo (cfr. A. FEUILLET, *Le récit lucanien de la Tentation*, Lc 4, 1-13, en *Biblica*, 1959, pp. 613-631), etc.

59. El Espíritu Santo da a los creyentes una "mentalidad filial" respecto al Padre, el espíritu de Jesús para todas las coyunturas de la vida moral, el instinto seguro de lo que hay que hacer y evitar. Cfr. el capítulo *Espíritu Santo y libertad cristiana* (*infra* c. IX, 3).

60. Es falso imaginarse al hombre realizando un acto bueno y prudencial inspirado por su buen corazón, porque, al ser Cristo quien vive en él, participa de los mismos sentimientos del Salvador: "Que el amor con que tú me has amado esté en ellos" (Ioh 17, 26); "Que *mi* alegría esté en vosotros" 15, 11, cfr. 17, 13); "La paz os dejo, *mi* paz os doy (14, 27); "Os exhorto por la mansedumbre y la clemencia de Cristo" (2 Cor 10, 1). Jesucristo no "ela-

de la unión física" del creyente con Cristo [61], como la del miembro unido al cuerpo (1 Cor 12, 27) o la del sarmiento a la cepa (Ioh 15, 1), la vida del discípulo no puede consistir tan sólo en mantenerse en esta pertenencia, ni tan siquiera en perfeccionar la unión, sino en transformarse progresivamente, en hacerse cada vez más semejante a Cristo [62], de quien está revestido (Gal 3, 27), y que habita en él (Eph 3, (17). A la estructura del ser corresponde el estilo de vida: "Tal como es El, así somos nosotros en este mundo" (1 Ioh 4, 17; cfr. 1 Cor 15, 47-49). La voluntad de Dios sobre los elegidos se resume en esta conformidad íntima y exacta a su Hijo: "A los que conoció de antemano, los predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo (Rom 8, 29). Este ideal decidirá el movimiento, la orientación, los medios y las etapas de la vida cristiana, desde la justificación inicial hasta la glorificación. Al participar desde el bautismo en la muerte y en la vida de Cristo "formado en él" [63], el discípulo penetra cada vez más en el misterio de la pasión y de la resurrección. Tanto si triunfa como si sufre, su configuración con el modelo se va realizando progresivamente [64]. "La comunión con Cristo en sus sufrimientos" o en sus "pruebas" (Col 1, 24, verdadera participación en su paciencia (2 Thes 3, 5), es el medio de "conformarse a El en su muerte", y por consiguien-

---

boró una moral", pero tampoco se limitó a prescribir un ideal; vivió lo que enseñaba y lo ejemplificó en su persona, especialmente su relación al Padre: lo que El mismo realizó, lo realizan sus discípulos en El.

61. P. BENOIT, en *R. B.* (1948) 618; "relación ontológica" (A. FEUILLET, *Mort du Christ et mort du chrétien d'après les Epitres pauliniennes*, en *R. B.*, 1959, 491; cfr. R. SCHNACKENBURG, *Das Heilgeschehen bei der Tauje nach dem Apostel Paulus*, Munich, 1950). *La Biblia de Jerusalén* traduce σύμφυτοι γεγόναμεν (Rom 6, 5): "Si hemos llegado a convertirnos en un mismo ser con Cristo...". Cfr. J. GEWIESS, *Das Abbild des Todes Christi* (Rom 6, 5), en *Historisches Jahrbuch (Festschift B. Altaner)*, 1958, pp. 339-346; J. HERING, *Le royaume de Dieu et sa venue* (Neuchâtel, 1959) 230.

62. 2 Cor 3, 18: "En cuanto a nosotros, reflejando la gloria del Señor como refleja un espejo a un rostro sin velo, nos hemos transformado en la misma imagen de gloria en gloria, por la acción del Señor, que es espíritu. Tomamos *pneuma* en el sentido de potencia espiritual, agente de evolución, de regeneración y de unión (cfr. 1 Cor 6, 17; 1 Pet 4, 6). G. STAFFELBACH, *Die Vereinigung mit Christus als Prinzip der Moral bei Paulus*, Friburgo, 1932: E. KOCH, *L'aspect eschatologique de l'Esprit du Seigneur*, en *Analecta Biblica* 17 (Roma, 1963) 131-141.

63. Gal 4, 19. Cfr. R. HERMANN, *Über den Sinn des* Μορφοῦσθαι χριστὸν ἐν ὑμῖν *in Gal 4, 19*, en *Theologische Literaturzeitung* (1955) col. 713-726.

64. 2 Cor 4, 10: "Llevando en el cuerpo siempre y por doquier el suplicio mortal de Jesús, para que la vida de Jesús se manifiesta también en nuestro cuerpo"; cfr. 13, 4; Rom 4, 25: "Jesucristo, nuestro Señor, que fue entregado por nuestros pecados y resucitó por nuestra justificación" (cfr. J. M. GONZÁLEZ RUIZ, "Muerto por nuestros pecados y resucitado por nuestra Justificación", en *Biblica*, 1959, pp. 837-858); 2 Tim 2, 11: "Si hemos empezado a morir con él, también con él viviremos" (cfr. J. DUPERRAY, *Le Christ dans la vie chrétienne d'après saint Paul*, 9.ª ed. París, 1942; F. X. DURWELL, *La Résurrection de Jésus mystère de salut*, 2.ª ed., Le Puy-Paris, 1955, pp. 284 ss; ST. LYONNET, *La valeur sotériologique de la résurrection du Christ selon saint Paul*, en *Gregorianum*, 1958, pp. 295-318); 1 Ioh 3, 16: "En esto hemos conocido el amor de caridad, en que El dio su vida por nosotros; también nosotros (como consecuencia) hemos de dar la vida por nuestros hermanos".

te de resucitar con El [65]. Las realizaciones virtuosas no son más que una renovación hecha a imagen del Salvador, para perfeccionar una semejanza (Col 3, 10). "Somos obra suya, creados en Cristo Jesús, para hacer buenas obras, que Cristo de antemano preparó para que las realizáramos" (Eph 2, 10). El crecimiento consiste en ser vivificados cada vez más por El (Eph 4, 5; Col 2, 19), hasta llegar a "la estatura de la plenitud de Cristo" (Eph 4, 13; Col 1, 28). La glorificación del cuerpo será el último estadio de una asimilación (Phil 3, 21) que la vida moral va realizando progresivamente aquí abajo. Entonces se comprobará hasta qué punto " le seremos semejantes en el momento en que le veamos tal cual es" [66].

Estos textos muestran con toda evidencia que la vida moral proviene intrínsecamente de la fe en Cristo: convertirse al Señor, es aceptar su doctrina y su manera de vivir, es decir, lo que se llama su "Ley" poniendo el acento en su autoridad y en su alcance normativo. Los Apóstoles tendrán ocasión de precisarla y la Iglesia continuará explicitando el contenido de sus prescripciones. El detalle es infinito, pero todo se resume en esta llamada: "Que vuestra manera de vivir sea digna del Evangelio de Cristo" [67], lo cual diferencia netamente al cristiano, tanto de los paganos que siguen las normas de la razón o de la "tradición de los hombres (Col 2, 8), como de los judíos siempre preocupados de cumplir los preceptos de las Escrituras "para encontrar en ellas la vida eterna" [68].

En otros términos, el primogénito de toda criatura es para la nueva humanidad la nueva Tora [69], es decir, la revelación de la sabiduría y de la voluntad de Dios, quien concentra en sí mismo el culto [70] y

---

65. Phil 3, 10 (2 Cor 1, 5-7). Cfr. B. M. AHERN, *The Fellowship of his Sufferings (Phil 3, 10). A Study o St Paul's Doctrine on christian Suffering,* en *The catholic biblical Quartely* (1960) 1-32.

66. 1 Ioh 3, 2; traducción de J. HÉRING, *Y a-t-il des aramaïsmes dans la première Epître Johannique?,* en *Revue d'Histoire et de Philosophie religeuses* (1956) 113-121. CH. BRICKA (*Le fondement christologique de la morale paulinienne,* París-Estrasburgo, 1923, pp. 8 ss.), después de definir el móvil moral como "un impulso de orden dinámico-afectivo y de carácter continuo que se ejerce en la dirección del bien", distingue cuatro aspectos del "móvil cristológico", que es el todo de la moral paulina: *a*) En cuanto hombre celestial preexistente, Jesús nos arrastra por su abnegación en el camino del sacrificio; *b*) En cuanto Señor de gloria, vivimos y saboreamos su intimidad presente; *c*) En cuanto personalidad histórica, su recuerdo estimula nuestras energías morales; *d*) En cuanto consumador de todas las cosas, le esperamos ardientemente.

67. Phil 1, 27; cfr. Eph 4, 1. A. M. HUNTER, *Interpreting Paul's Gospel* (Londres, 1954) 117 ss.; IDEM, *Introducing New Testament Theology* (Londres, 1957) 105 ss.

68. *Ioh* 5, 39-40, citado en *P. Egerton* 2, *fragm.* 1, 8 (cfr. H. I. BELL, T. C. SKEAT, *Fragments of an unknown Gospel,* Londres, 1935, p. 9) con la leción ἐν ἃις (l. ἐν αὐταῖς; cfr. P^{66}) que tiene su valor (cfr. F. M. BRAUN, *Jean le Théologien et son Evangile dans l'Eglise ancienne,* París, 1959, p. 100).

69. Cfr. W. D. DAVIES, *Paul and rabbinic Judaism* (Londres, 1948) 147 ss.; A. RICHARDSON, *An Introducing to the Theology of the New Testament* (Londres, 1958) 166 ss.

70. El es el Templo (Mt 12, 6; Ioh 2, 19) y el altar (Heb 13, 10), el Sacerdote y la víctima.

toda la vida religiosa y moral de los creyentes. Resulta, incluso, insuficiente el intento de reducir la conducta práctica de los discípulos al ejemplo, a los mandamientos y al influjo del Señor. Ninguno de estos principios o normas de acción es adecuado a la realidad. La última palabra es: *Omnia et in omnibus Christus* [71].

b) Esta moral "crística" y "cristificante" —es necesario acuñar nuevas palabras para expresar realidades originales— aparece como un elemento de la economía general de la consumación de los tiempos, según la cual Dios regenera o perfecciona al mundo y salva a los hombres, agrupándolos en torno a un único principio de unidad: Cristo [72], a la vez centro cósmico y jefe soteriológico; *instaurare omnia in Christo* [73]. Ahora bien, el verbo *recapitular*: "resumir todas las cosas en aquello que las culmina (κεφαλαιόω), sin dejar que se pierda nada de ninguna de ellas (ἀνα)" [74], sólo se emplea en Rom 13, 9, donde el amor del prójimo es presentado como centro y resumen de la Ley entera [75]. Así como Cristo prolonga y corona el universo porque

---

71. Col 3, 11. San Pablo traslada a Cristo lo que había atribuido a Dios, 1 Cor 15, 28. El Dios del judaísmo y el Dios del cristianismo son el mismo Dios, el que se ha revelado en la historia y se da a conocer a través de sus manifestaciones. Si en algo difieren es en lo siguiente: los cristianos sostienen que en estos tiempos, los últimos de la historia, Dios se ha revelado enviando a su Hijo; el mismo Dios que habló por Moisés y los Profetas nos ha hablado de nuevo en Cristo (Heb 1, 1-2), especialmente a través de la muerte y resurrección del Salvador, quien ha creado y continúa dirigiendo la nueva comunidad (G. H. C. MACGREGOR, A. C. PURDY, *Jew and Greek; Tutors unto Christ*, 2.ª ed., Edimburgo, 1959, pp. 163, 189 ss.). Por tanto, el hecho de Cristo es lo que constituye la originalidad del N. T., su independencia con relación al judaísmo del que emerge y la orientación de la nueva moral en el mundo. Todo deriva de El, de la acción de Dios en El. O. CULLMANN subraya con acierto que mientras Fl. Josefo y Filón pueden describir con detalle la vida de los Esenios sin mencionar al Maestro de justicia, sería imposible describir el cristianismo primitivo sin nombrar a Jesucristo (*The signifiance of the Qumran Texts for Research into the Beginnings of Chistianity*, en *Journal o biblical Literature*, 1955, p. 225).

72. Cfr. J. K. S. REID, *Our Life in Christ* (Londres, 1963).

73. Eph 1, 10 (cfr. H. CAZELLES, *Instaurare omnia in Christo*, en *Biblica*, 1959, pp. 342-354). El verbo κεφαλαιόω significa "resumir, hacer la suma" (PLATÓN, *Rep.* IX 576, *b*; ESTRABÓN, *Geogr.* II, 92, *a*), y con el prefijo σὺν: "concentrar sobre sí, acumular totalizar" (JENOFONTE, *Cir.* VIII, 1, 15; 6, 14); ἀνα, distributivo, añade la idea de plenitud: "resumir en plenitud, colmar". Cfr. J. M. DUFORT, *La récapitulation paulinienne dans l'exégèse des Pères*, en *Sciences ecclésiastiques* (Montreal, 1960) 21-38.

74. J. M. DUFORT (*l. c.*, p. 33), quien explica: Cristo es el resumen de la creación, el punto extremo (y no la Cabeza) en el que todo converge como en su término y consumación final" (p 37).

75. El verbo "centrar" expresaría bien la unificación de todos los mandamientos en función de uno solo, pero sin sugerir su plenitud y consumación en el amor, que es el todo de la moral. A. RICHARDSON (*op. c.* p. 242, n. 1) propone el término "sommariser". Por esta cualidad de resumir, totalizar y colmar, sólo la *agape* justifica e interpreta, anima y mide a la vez toda legislación y toda realización virtuosa. En este capítulo que diseña los grandes ejes de la moral neo-testamentaria, nos limitamos a citar algunos textos referentes a la caridad; la moral de la *agape* se expondrá en el capítulo VII (infra, pp. 513 ss.). Léanse las observaciones de C. H. DODD, (*Morale de l'Evangile*, París, 1958, pp. 58 ss.) el capítulo: "El nuevo mandamiento y la

lo contiene, la *agape* acumula y concentra en sí misma todos los preceptos, de suerte que resume la moral y que ningún mandamiento o virtud pueden existir fuera de ella; nada puede realizarse "moralmente" si no se hace en nombre y bajo el impulso del amor: "El que ama a otro con caridad, cumple íntegramente la Ley... El contenido total de la Ley es el amor de caridad" [76], que lleva al cumplimiento de todas las obligaciones morales. De ahí que la caridad "impere" los actos de todas las virtudes, en cualquier dominio que se considere [77]. De ella sola depende, en último término, el cumplimiento íntegro de la Ley [78]. La *agape* no sólo está en el centro o en el corazón de la moral, sino que es su misma alma.

San Pablo no hacía más que transcribir la enseñanza del Señor, quien hizo del amor de Dios y del prójimo el fundamento en el que se apoya toda la conducta humana: "De estos dos mandamientos penden toda la Ley y los Profetas" [79]. Estos dos preceptos son distintos por su objeto, pero tienen la misma inspiración. Tanto la adoración a Dios que exige la fidelidad a su voluntad [80], como la caridad fraterna

---

v'da nueva" de O. PRUNET (*o c.* pp. 96 ss.) y sobre todo W. LÜTGERT, *Die Liebe im Neuen Testament* (Leipzig, 1905; IDEM, *Ethik der Liebe* (Gütersloh, 1938); J. MOFFAT, *Love in the New Testament* (New York, 1930); M. J. LAGRANGE (*o. c.*); L. DEWAR, *An Outline of New Testament Ethics* (Londres, 1949).

76. AGAPÈ I, pp. 259 ss. Nótese la doble oposición del amor a los preceptos negativos (*no* matar, *no* robar *no* ser adúltero). Cfr. G. DEHN, *Vom christlichen Leben* (Neukirchen, 1954) 99 ss. Cfr. *infra* p. 503.

77. La teología se encarga de precisar de qué modo "la caridad es el principio de todas las buenas obras" (SANTO TOMÁS DE AQUINO, 2-2, q. 184, a. 1) y "entra en la definición de todas las virtudes... porque todas las virtudes dependen de ella" (q. 23, a. 4, ad 1um). "La caridad se extiende a modo de mandamiento a todos los actos de la vida humana, pero no produce inmediatamente todos los actos de las virtudes" (*ibid.* ad 2um; cfr. a. 8; C. WILLIAMS, *De multiplici virtutum forma juxta doctrinam sancti Thomae Aquinatis*, Roma, 1954).

78. Gal 5, 13 enuncia asimismo que basta observar el único precepto del amor para cumplir toda la Ley; de tal forma que sin la caridad no puede haber verdadera virtud; cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, 2-2, q. 23, a. 7; 1-2, q. 65, a. 3.

79. Mt 22, 37-39 (cfr. AGAPÈ I, pp. 43 ss., 85 ss., 137 ss.; cfr. *infra* p. 502). "No necesitamos investigar cuál es el principio de unidad de toda la moral evangélica, porque Jesús mismo lo ha promulgado: Amarás al Señor tu Dios... Amarás a tu prójimo" (M. J. LAGRANGE, *La morale de l'Evangile*, París, 1931, p. 201). Se sabe que Filón agrupaba todas las leyes particulares en dos grandes capítulos (κεφάλαια): piedad y santidad para con Dios, filantropía y justicia con los hombres (*De spec. leg.* II, 63). Admiraba en los Esenios su triple amor a Dios (φιλόθεον), a los hombres (φιλάνθρωπον) y a la virtud (φιλάρετον), que inspiraba toda su conducta (*Quod omn. prob. liber*, 83-94). Pero esto en realidad respondía más a la elucubración del filósofo que a una sólida y auténtica organización de la moral (cfr. nuestros *Prolégomènes*, pp. 177 ss. A los textos citados hay que añadir *Frag. 21 in Ex 23, 27 a*, ed. M. RALPH, p. 247). Ninguno de los documentos del Qumrán presta el menor apoyo a esta admirable visión espiritual del alejandrino, particularmente el texto del *Manual*, IX, 21: "He aquí las normas de conducta que ha de seguir el instructor en estos tiempos para regular su amor y su odio: que tenga un odio eterno a los hombres de perdición".

80. La vida de una criatura ha de emplearse en el servicio de Dios, como consecuencia necesaria de una adhesión y de una opción decididas:

que ordena la vida al servicio del prójimo [81], ambas proceden de un único amor que, por encima del mismo culto (Mc 12, 33), inspira toda la conducta del discípulo y le asegura la posesión de la vida eterna (Lc 10, 25). Todos, todo, en todo y siempre, han de estar subordinados a los imperativos de la *agape*. No puede indicarse más claramente que la moral cristiana es una moral de la caridad, pues en adelante no habrá precepto que tenga sentido, ni virtud que posea valor, sino en la medida en que estén inspirados por el amor o lo fomenten [82]. Así, la *agape* es la "ley real", porque posee el valor supremo y, a la vez, porque sólo la pueden cumplir los seres dotados de libertad [83].

"Nadie puede servir a dos señores, pues, o bien, aborreciendo al uno, amará al otro, o bien, adhiriéndose al uno, menospreciará al otro (Mt 6, 24).

81. Ioh 13, 34. Cfr. 1 Thes 5, 15; Gal 5, 13; 6, 10; Rom 15, 2; 13, 8. Lo mismo que el amor a Dios, la caridad hacia el prójimo es una deuda que nunca se puede pagar íntegramente. Es un ideal.

82. 1 Cor 13, 1-3 (cfr. AGAPÈ II, pp. 114 ss.); 1 Tim 1, 5 (cfr. AGAPÈ III, pp. 9 ss.). SANTO TOMÁS DE AQUINO explica: "Al precepto de amar se le llama precepto general, porque todos los demás preceptos se refieren a él como a su fin" (2-2, q. 23, a. 4 ad 3um), y llega a hacer de la caridad, más que una virtud que marca su impronta sobre toda la conducta humana, la *summa virtutum* (*Q. De caritate*, a. 5, ad 4um 6) que abarca y comprende a todas. Es decir, que una virtud que no estuviera ordenada a Dios y a Cristo por el amor, no sería virtud. Cfr. V. DE COUESNONGLE, *La notion de vertu générale chez saint Thomas d'Aquin*, en *Revue des Sciences ph. et th.* (1959) 601-620.

83. Iac 2, 8: "Si cumplís la ley real, según la Escritura: Amarás a tu prójimo...". Mucho se discute sobre el sentido de esta νόμον βασιλικόν (cfr. J. MARTY, *L'Epître de Jacques*, París, 1935; H. WINDISCH, H. PREISKER, *Die catholischen Briefe*, 3.ª ed., Tübingen, 1951; M. DIBELIUS, H. GREEVEN, *Der Brief des Jakobus*, 15.ª ed., Gottingen, 1956; A. SCHLATTER, *Der Brief des Jakobus*, Stuttgart, 1956). βασιλικός designa todo lo que viene del rey (2 Mach 3, 13, βασιλικὰς ἐντολάς; *Inscripción de Pérgamo*, τὸν βασιλικὸν νόμον, citada por A. DEISSMANN, *Licht vom Osten*, 4.ª ed., Tübingen, 1923, p. 310, n. 4). todo lo que le pertenece, como sus vestidos, su país (Act 12, 20-21), sus pueblos (οἱ βασιλικοὶ λαοί, C. B. WELLES, *Royal Correspondence in the hellenistic Period*, New Haven, 1934; 11, 22) y sus oficiales (Ioh 4, 46), o bien conduce hacia él, como la vía real, idéntica a la Ley, palabra de Dios (FILÓN, *De post C.* 101-102; cfr. *De Gig.* 64). Como en todas las lenguas, "real" implica excelencia y dignidad; en este sentido, Filón llamaba a la astronomía reina de las ciencias y a la piedad reina de las virtudes (*De congr. erud.* 50; *De spec. leg.* IV, 147). Cuando se trata de una ley, βασιλικός le añade la cualidad de angusta y perfecta (PÍNDARO, Frag. 169, ed. Snell; *Nem.* I, 112: νόμος σεμνός; cfr. M. GIGANTE, Νόμος βασιλεύς, Nápoles, 1956). Mientras que las leyes de Solón y de Dracón se contentaban con castigar a los delincuentes, "las leyes del rey —οἱ δὲ βασιλικοὶ νόμοι— no sólo castigan a las gentes deshonestas, sino que también recompensan a las personas honradas" (JENOFONTE, *Econ.* XIV, 7). "El deber del rey es mandar el bien y prohibir el mal, de suerte que el rey es una ley viviente, y la ley es un justo rey, τὸν μὲν βασιλέα νόμον ἔμψυχον, τὸν δὲ νόμον βασιλέα δίκαιον (FILÓN, *Vita Mos.* II, 4). Ahora bien, Santiago define la ley perfecta como "la ley de libertad" (I, 25; cfr. II, 12); en este sentido, la ley real será la que es digna de reyes, la que va dirigida no a esclavos, sino a seres libres en el Reino de Dios, y cuya sumisión es gloriosa porque es espontánea, ἔνδοξος δουλεία (cfr. H. VOLKMANN, en *Philologus*, 1956, p. 52). Sobre la equivalencia estoica: real-libre, cfr. IV Mach. XIV, 2: "Oh razones más reales que los reyes, más libres que los hombres libres"; DIÓGENES LAERCIO, VII, 122: "Los sabios no son solamente libres, sino reyes"; ESTOBEO: "Solo el sabio es rey y reina" (II, 7, 11, *m*, ed. Wachsmuth, p. 108). A propósito de estos paralelos, denunciamos

Desde el momento de su conversión, se instruye el neófito acerca del contenido de esta regla de oro universal, imperativa e imprescriptible de su pensamiento y de su conducta [84]. Se le enseña, incluso, que ha sido purificado en el bautismo y engendrado a una vida nueva para poder amar intensamente con esta bella y divina dilección (1 Pet 1, 22). El cristiano está seguro de salvarse o —lo que es lo mismo— de que Dios le ama, cuando vive de esta caridad [85]. En la medida en que el nombre expresa la naturaleza o la cualidad dominante de un ser, la designación adecuada de un cristiano es: "El que ama" [86].

c) Según estos datos, la fuente de la moral neotestamentaria parece encontrarse unas veces en Cristo y otras en la caridad. ¿Habrá que identificarlos, o será preciso distinguirlos, como dos polos que equilibran un universo? Una solución tentadora sería hacer de la persona del Señor la regla objetiva, y de la *agape* el móvil o fuente subjetiva del acto "virtuoso". Mas por una parte, Cristo vive en nosotros e inspira nuestros pensamientos y nuestra conducta; y por otra, la ca-

---

de una vez por todas la falaz concepción de un evangelio puramente judío al que una helenización posterior habría deformado, si no paganizado. Hoy todo el mundo admite que no hay antinomia alguna entre el judaísmo palestiniano y el helenístico (cfr. las páginas decisivas de F. M. ABEL, *Hellénisme et Orientalisme en Palestine*, en *R. B.* 1946, pp. 385-402; V. TCHERIKOVER, *Hellenistic Civilization and the Jews*, Filadelfia, 1959; en último término, L. BOUYER, *La Spiritualité du Nouveau Testament*, París, 1960, pp. 46 ss. y la bibliografía dada por R. FORMESYN, *Le Sèmeion Johanique et le sèmeion hellénistique*, en *Ephemerides Theol. Lovanienses*, 1962, pp. 856 ss.). No solamente el libro de la Sabiduría explota la filosofía popular contemporánea, especialmente la estoica; no solamente Esteban, Bernabé, Pablo y Lucas eran helenistas antes de ser cristianos, sino que Andrés y Felipe, sin hablar de Jesús mismo, conocían el griego (Ioh 12, 20-22). Un judío tan sectario como Bar Kokheba escribía en griego (cfr. B. LIFSHITZ, *Papyrus grecs du désert de Juda*, en *Aegyptus*, 1962, pp. 240-256). La verdad es que, desde su origen, la Iglesia era en parte griega, y por tanto el mensaje evangélico traducido a esta lengua (y con los medios de expresión propios de esta cultura) no es un nuevo mensaje, sino constituye una parte integrante del Evangelio de Jesús mismo, asimilable para el mundo en el que fue predicado y donde hubo de ser implantado. Cfr. G. H. C. MACGREGOR, A. C. PURDY, *Jew and Greek* (2.ª ed., Edimburgo, 1959) 330, 346; H. J. SCHOEPS, *Paulus* (Tübingen, 1959) 11 ss. P. BENOIT, *Les Grotes de Murabba 'ât* (Oxford, 1961) 209 ss. R. ARNALDEZ, *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie* (París, 1961) 70 ss., 87 ss.

84. 1 Ioh 2, 3-10; 3, 11; cfr. Ioh 13, 34-35; 15, 9.

85. Mt 25, 31-46; Rom 5, 5; 1 Cor 8, 3; Gal 4, 9; Eph 1, 4; 1 Ioh 2, 10; cfr. Mc 9, 49: Sólo se verán preservados de caídas los que guarden el fuego de un amor indefectible (L. VAGANAY, *Le problème synoptique*, París, 1954, pp. 361-404; para otras interpretaciones, cfr. A. DESCAMPS, *Du Discours de Marc IX, 33-50 aux paroles de Jésus*, en *La formation des Evangiles* (París, 1957) 175-177; G. DELLING, ΒΑΠΤΙΣΜΑ ΒΑΠΤΙΣΘΗΝΑΙ, en *Novum Testamentum* (1957) 113; O. CULLMANN, *Que signifie le sel dans la parabole de Jésus?* en *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* (1957) 36-43; J. DUPONT, *Les Béatitudes* (2.ª ed., Lovaina, 1958) I, pp. 87 ss.; T. J. BAARDA, *Mark, IX, 49*, en *New Testament Studies* (1959) 318-321; H. ZIMMERMANN *Mit Feuer gesaltzen werden*, en *Theologische Quartalschrift* (1959) 28-39.

86. Es el título de los creyentes desde el primer escrito neotestamentario (Iac 1, 12; 2, 5, 18), recogido ocasionalmente por San Pablo (Rom 8, 28; 1 Cor 2, 2; aunque el Apóstol prefiere el de "amados de Dios"), adoptado y justificado por San Juan: ὁ ἀγαπῶν (1 Ioh 4, 21; cfr. 2, 10; 3, 10).

ridad no es sólo el amor de nuestro corazón, sino una realidad más celestial que humana, que puede ser personificada ya que existe eminentemente en Dios, y que impone sus prescripciones a toda conciencia cristiana (cfr. 2 Cor 2, 8). Para resolver esta aporía, habrá que proceder a un examen detenido de los textos, teniendo bien en cuenta la concepción que los contemporáneos tenían acerca de la regla moral [87]; pero de modo inmediato se puede encontrar la solución en las palabras y en los mismos gestos de la institución de la nueva Alianza: ésta se encuentra tan alejada de la antigua como la eucaristía del maná [88]. Si estos dos alimentos se oponen (Ioh 6, 16-17), ante todo es en función de las dos especies de vida que alimentan; ahora bien, el pan de la vida eterna es Cristo en persona, quien permanentemente alimenta a sus discípulos.

Cuando el Señor instituye el sacramento de su *diatheké*, que sellará con la inmolación del Calvario, ordena celebrarlo siempre "en memoria" de él [89]. Piensa sin duda en la renovación de la liturgia que "eucaristiza" el pan y el vino, pero al mismo tiempo en la "rememoración" de la caridad con la que este misterio fue instituido [90]. No

---

87. Cfr. APÉNDICE I: *Vida moral, Cristo y caridad* (*infra*, pp. 383 ss.). Al establecer el fundamento de la moral neotestamentaria en "seguir a Cristo", T. W. MANSON termina resumiendo esta imitación en el amor (*Ethics and the Gospel*, Londres, 1960, pp. 58 ss., 102).

88. Cfr. A. FEUILLET, *Etudes Johanniques* (Bruias-París, 1947) 47 ss.

89. Lc 22, 19; 1 Cor 11, 25. ἀνάμνησις es término ignorado en los papiros y rara vez aparece en las inscripciones (salvo como designación de un rito funerario, "comida en memoria de un muerto"; cfr. J. JEREMIAS, *The Eucharistic Words of Jesus*, Oxford, 1955, pp. 160 ss.; G. BORNKAMM, *Studien zu Antike und Urchristentum*, Munich, 1959, II, pp. 158 ss.). Pero la locución εἰς ἀνάμνησιν es propia de los Setenta (*lezikkaron*): una fiesta litúrgica es un "memorial" que evoca y solemniza una intervención misericordiosa de Dios en favor de su pueblo, especialmente la Pascua (cfr. Ex 12, 14; 13, 9); "Bendito seas, Señor Dios nuestro, Rey de la tierra, que diste a Israel tu pueblo estos tiempos de fiesta para la alegría y la conmemoración" (Bendición de la primera copa de la cena pascual, *b. Ber. 49 a*). Realizar el acto eucarístico en memoria de Jesús (ποιεῖτε εἰς ἀν.; el verbo ποιεῖν tiene a menudo el sentido de festejar, celebrar; cfr. BOREICKE, *Diakonie, Festfreude und Zelos*, Upsala, 1951, p. 259), no sólo es acordarse de Cristo, sino realizar la misma celebración, actualizando todos sus efectos salutíferos. La rememoración de Cristo es tan eficaz como lo era la de Dios en la antigua Alianza, que conseguía su intervención, la donación de su gracia (Ps 25, 7; 98, 3). Dios se acuerda de sus promesas realizándolas, e inaugura la salvación enviando a su Hijo (Lc 1, 54. 72); así, el buen Ladrón pide al Señor que se acuerde de él cuando vuelva con el esplendor de su reino (23, 42). La *anámnesis* bíblica no es, pues, simple reminiscencia, sino reviviscencia y actualización (2 Tim 1, 6). Cfr. N. A. DAHL, *Anamnesis*, en *Studia Theologica* (Lund, 1948) 69-95; J. DUPONT, *"Ceci est mon corps, ceci est mon sang"*, en *Nouvelle revue théologique* (1958) 1025-1041; y sobre todo M. THURIAN, *L'Eucharistie. Mémorial du Seigneur* (Neuchâtel-París) 1959.

90. Cuando los Corintios, que cumplen con exactitud los ritos eucarísticos —comprendido el ágape— empiezan a olvidar las exigencias de la caridad fraterna, San Pablo les denuncia el contrasentido de una conmemoración cultual sin la "reminiscencia" de la *agape* original: "No consiste en comer, la cena del Señor" (1 Cor 11, 20). La locución εἰς μνημόσυνον sólo se emplea dos veces en el N. T., y en los dos casos referida a la caridad: La unción de María de Betania, asimilada a una limosna o a una buena obra

cabe, en efecto, separar el gesto sacrificial de Jesús de la *agape* que le confiere su significación y su alcance. Si la eucaristía es una profesión de fe en Cristo muerto y resucitado [91] y el centro del culto que renueva el sacrificio redentor, al mismo tiempo reaviva la caridad de "Aquél que murió por todos" a fin de comunicarla a los que comen su cuerpo y beben su sangre. Cualquiera que comulga de este alimento y de esta bebida tiene la garantía de poseer el mismo amor que el Señor "cuando se ofreció con espíritu eterno" (Heb 9, 14), es decir está en posesión de una fuerza que le impulsará a inmolarse a su vez a fin de no vivir más que para Dios y para el prójimo. Al hacerlo así, "se acuerda" de Cristo: "En esto hemos conocido el amor de caridad, en que El dio su vida por nosotros; también nosotros hemos de dar la vida por nuestros hermanos" [92].

No se trata de una simple consecuencia moral, como lo sería la altísima conveniencia de comulgar con los sentimientos que tuvo Jesús en su corazón la tarde del Jueves Santo [93], sino de una ley institucio-

---

(Mt 26, 10; Mc 14, 5. 7), es un gesto de amor y de veneración que será celebrado "en su memoria" (cfr. la exégesis matizada de J. H. GREENLEE, Εἰς μνημόσυνον αὐτῆς *For her Memorial*, en *The Expository Times*, 71; 1960, p. 245). Las plegarias y las limosnas del centurión Cornelio a los pobres son un "memorial "ante Dios (Act 10, 2. 4. 31), a semejanza de la *azkara* de Lev 2, 2. 9. 16; 5, 12; 6, 8; Ps 141, 2; Ecli 35, 9; Tob 12, 12.

91. 1 Cor 11, 26: "Cada vez que coméis este pan y bebéis este vino, anunciáis la muerte del Señor, hasta que venga". Καταγγέλλειν es la proclamación solemne de un acontecimiento salvador, presente (Act 13, 38; 17, 3) o venidero (3, 24). "Por —o en— cada celebración de la Cena, se proclama la muerte del Señor, no como algo que sucedió en el pasado, sino como un acontecimiento escatológico, es decir, como el comienzo de la nueva Alianza. Cada eucaristía proclama el comienzo del tiempo de salvación de Dios" (A. SCHLATTER, citado por M. TURIAN, *o. c.*, p. 207). Cfr. J. J. WEBER, *Brèves études eucharistiques* (París, 1961) 43 ss. P. NEUENZEIT, *Das Herremahl* (Munich, 1960) 130 ss.; E. J. KILMARTIN, *The eucharistic Cup in the primitive Liturgy*, en *The Catholic biblical Quarterley* (1962) 32-43.

92. 1 Ioh 3, 16 (cfr. AGAPÈ III, pp. 225 ss.). "Se hará memoria de tu inmensa bondad" (Ps 95, 7). Recordar ese don y ese amor no es sólo evocarlo, sino conservar su idea motriz, que determina la actitud e impulsa a la acción (cfr. A. D. DAHL, *l. c.*, pp. 71-72). La *anámnesis* bíblica puede definirse como un acto litúrgico o moral que, al rememorar algo ya sucedido o estipulado, obliga a tenerlo en cuenta y a actuar con el mismo espíritu que informó aquel hecho, dentro de la más estricta fidelidad (cfr. 2 Tim 2, 8). En otras palabras, la *anámnesis* de Cristo es exactamente el "anuncio-proclamación" de su muerte; ésta explica, determina, el sentido de aquella. G. BORNKAMM (*o. c.*, p. 160) pone de relieve que en los Salmos, ἐξομολόγησις es sinónimo de μνείαν ποιεῖσθαι, y μιμνήσκεσθαι de ἐξομολογεῖσθαι o ἀπαγγέλλειν (Ps 44, 18; 70, 16; 90, 3, según los Setenta). Los Padres de la Iglesia y las Liturgias primitivas interpretan que la *anámnesis* eucarística representa y hace presente bajo forma sacramental la pasión redentora de Cristo, *tal como éste la ofreció y la vivió* (testimonios recogidos por O. CASEL, *Faites ceci en mémoire de moi*, París, 1962).

93. San Pablo subraya la necesidad de esta asimilación moral, condición *sine qua non* de la asimilación sacramental fructuosa: "Que cada uno se examine a sí mismo, y entonces coma del pan y beba del cáliz" (1 Cor 11, 28); si no, no discierne el Cuerpo" (v. 29). Cfr. SAN AGUSTÍN: "Los fieles conocen el cuerpo de Cristo, si se preocupan de ser cuerpo de Cristo..., si quieren vivir del espíritu de Cristo... ¡Oh signo de unidad ¡Oh lazo de caridad!" (*Tract in Jo. XXVI*, 13; *P. L.* XXXV, 1614; cfr. XXXVII, 6, col. 1618.

nal [94]. Jesús proclama: "Esto es mi sangre, de la nueva Alianza, derramada por muchos para la remisión de los pecados" [95]. Para ratificar la primera Alianza, Moisés había rociado al pueblo con sangre de animales inmolados (Ex 24, 8-13). La nueva Alianza debe también concluirse con sangre (*dam berith*), pues, para hacer posible la intimidad con Dios, debe obtener el perdón de los pecados, y "no hay remisión sin efusión de sangre" (Heb 9, 22). Ahora bien, Jesús mismo es la víctima que se ofrece y llena el cáliz con su sangre. Al beberlo, los fieles entran en la Alianza —κοινωνία τοῦ αἵματος [96]—, se benefician de la propiciación, asimilan su espíritu y alcanzan su fin: la unión con Dios por la caridad [97].

Pero toda alianza implica un cierto número de acuerdos, con exigencias y obligaciones recíprocas. Si todo cambio de sacerdocio lleva consigo un cambio de legislación [98], necesariamente la nueva Alianza

---

94. Mientras que los acontecimientos pasados se consignan en anales y documentos recordatorios (γράμματα μνημόσυνα, Est 6, 1), a fin de que se conserve su memoria (ἔγραφη εἰς μνημόσυνον, IX, 28, 32), la copia de un tratado de paz es un Memorial o "Documento de paz y de alianza, μνημόσυνον εἰρήνης καὶ συμμαχίας" (1 Mach 8, 22). Así, el arco iris recuerda a Yavé la Alianza de misericordia que se compromete a observar: "Yo me acordaré de mi Alianza con vosotros... Estará el arco en las nubes, y yo lo veré, para acordarme de la Alianza eterna entre Elohim y toda alma viviente y toda carne que hay sobre la tierra" (Gen 9, 15-16; cfr. Ps 106, 45: "Y se acordó de su Alianza con ellos, y su mucha misericordia le inclinó a la piedad"; 111, 5: "Siempre se acuerda de su Alianza"). Mejor que los panes de la proposición, "memorial de alianza perpetua, εἰς ἀνάμνησιν (Lev 24, 7-8), o que las piedras del efod, "piedras conmemorativas" (Ex 28, 12; Eccli 45, 11), la Eucaristía es precisamente el recuerdo para los contratantes de la nueva Alianza de aquello a lo que se han comprometido "por amor". J. BETZ, *Die Real präsenz des Leibes und Blutes Jesu in Abendmahl* (Friburgo, 1961) 61 ss.

95. Mt 26, 26-28. Para la exégesis, cfr. P. BENOIT, *Exégèse et Théologie* (París, 1961) I, pp. 163-261; H. SCHÜRMANN, *Der Paschamahlbericht* (Münster, 1953); *Der Einsetzungsbericht* (Münster, 1955); *Jesu Abschiedsrede* (Münster, 1957); A. GRAIL, *La Messe sacrement de la Croix*, en *Lumière et Vie*, 7 (1952) pp. 11-27; H. GOTTLIER, τὸ αἷμα μου τῆς διαθήκης, en *Studia Theologica*, XIV (1960) 115-118. Para la teología, cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, 3, q. 56, a. 1, ad 3um; Mgr. JOURNET: "La virtud divina, cuya propiedad es vivificar los muertos, alcanza en su presencialidad todos los lugares y todos los tiempos"; por consiguiente. "La Misa nos trae no sólo la presencia substancial de Cristo en su estado glorioso, sino también la presencia operativa de su acto sacrificial redentor". (*La Messe. Présence opérative de la Croix*, Brujas-París, 1957, p. 112; con la recensión de P. M. GY, en *Rev. des Sciences ph. et th.*, 1959, pp. 724-726).

96. 1 Cor 10, 16. Cfr. W. VAN UNNIK, *La conception paulinienne de la nouvelle Aliance*, en *Recherches bibliques*, V (Tournai-París, 1960) 109-126.

97. Los Profetas habían calificado este nuevo *berith* de "alianza de paz", precisamente porque había de purificar los pecados (Is 54, 10; Ier 31, 34; Ez 34, 25; 37, 23) (cfr. Heb 10, 29; 12, 24; 13. 20; 1 Pet 1, 2), y en él veían la obra del amor y de la generosidad *insigne* de Dios (Os 2, 16-25; Is 55, 3; 61, 8; Ier 32, 40). Cfr. ST. PORUBCAN, *Il Patto Nuovo in Is. XL-LXVI* (Roma, 1960).

98. Heb 7, 11-12. Sobre este carácter original de la teocracia israelita escribe Hecateo de Abdera: "Moisés escogió a los hombres más afables y más capaces para dirigir a la nación y los invistió de funciones sacerdotales. Les asignó el servicio del Templo... así como el poder para juzgar en las causas

ha de instituir una nueva manera de servir a Dios, una moral original; pues bien, esa moral es la misma del Mediador de la Alianza, revelada precisamente en el acto de su institución: amor a Dios y amor al prójimo. Por una parte: "En eso está la caridad, no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que El nos amó y envió a su Hijo como propiciación de nuestros pecados [99]; y al dirigirse resueltamente hacia la Cruz, Jesús explica: "Es preciso que el mundo conozca que yo amo al Padre" (Ioh 14, 31). Por otra parte, San Juan presenta el mismo sacrificio, ofrecido por amor a los hombres: "Los amó hasta el fin, hasta la perfección" (13, 1); "No hay manifestación de amor más grande que dar la vida por los que uno ama" [100].

Así la liturgia eucarística se presenta como un memorial del sacrificio de Cristo, pero al mismo tiempo como una rememoración de su amor por Dios y por los hombres [101]. En consecuencia, impone a los contratantes de la Alianza la obligación de vivir de ese doble amor. La Ley vinculada al *berit* está contenida en este precepto: permanecer en la caridad; "Como el Padre me amó, yo también os he amado; permaneced en mi amor. Si guardais mis preceptos, permaneceréis en mi amor" [102]. Y de hecho, los mandamientos se resumen en uno solo: la caridad fraterna, calificada de "mandamiento nuevo" (Ioh 13, 34; 1 Ioh 2, 8-10) precisamente porque es por antonomasia *el* precepto de

---

más importantes, la custodia de las leyes y de las costumbres... Así, el gobierno de la nación debía confiarse siempre a los sacerdotes, para que lo ejercieran del modo más prudente y virtuoso" (TH. REINACH, *Textes... relatifs au Judaïsme*, Hildesheim, 1963, n. IX, 5-6).

99. 1 Ioh 4, 10; cfr. Ioh 3, 16; Rom 5, 6-8.

100. Ioh 15, 13; cfr. Eph 5, 2: "Comportaos con amor, como Cristo nos amó y se entregó por nosotros en ofrenda y sacrificio a Dios de agradable olor". La muerte del Salvador *es* manifestación de la caridad: don de sí mismo ofrecido a su Padre en beneficio de los hombres (προσφορὰ καὶ θυσία). D. M. MACKINNON interpreta fundadamente los sentimientos de Jesús al instituir la Eucaristía, citando a Ioh 17, 19, καὶ ὑπὲρ αὐτῶν ἁγιάζω ἐμαυτόν, ἵνα ὦσιν καὶ ἡγιασμενοι ἐν ἀληθείᾳ (*Sacrament and common Meal*, en D. E. NINEHAM, *Studies in the Gospels*, Oxford, 1955, p. 204).

101. San Ignacio de Antioquía designa pura y simplemente la eucaristía como *agape*: "Quiero comer el pan de Dios, que es la carne de Jesucristo, de la raza de David; y quiero beber su sangre, *agape* incorruptible" (*Ad Rom. 7, 3;* cfr. *Ad Smyr. VIII, 2*); es decir: la Eucaristía es la proclamación de la *agape* de Dios (que se reconcilia con el mundo), de Cristo (que se ofrece en la Cruz) y de los cristianos, quienes alentados a la gratitud y a la fidelidad por esta doble proclamación (Rom 12, 1-2), manifiestan su dilección fraterna en la unión de una comida fraternal: "Porque el pan es uno, somos muchos un solo cuerpo, pues todos participamos de ese único pan" (1 Cor 10, 17). Cfr. G. S. SLOYAN, *"Primitive" and "Pauline" Concepts of Eucharist*, en *The catholic biblical Quarterly* (1961) 1-13.

102. Ioh 15, 9-10. Cfr. Heb 8, 9: "Concertaré una Alianza nueva... ya que no han *permanecido en mi Alianza*". Mientras que la celebración de la Pascua judía evocaba la liberación de la servidumbre egipcia (Ex 3, 3. 8; Dt 16, 3: cfr. *Jubileos*, XLIX, 7), la Eucaristía "se hace" en recuerdo de Jesús, sumo Sacerdote y cordero pascual, liberador-salvador del pecado, de tal modo que los que comulgan participan en los frutos de su muerte (cfr. H. KOSMALA, *"Das tut zu meinem Gedächtnis"*, en *Novum Testamentum*, 1960, pp. 81-94).

la Alianza *nueva* [103]. Hay una correspondencia rigurosa entre la caridad con que Cristo nos amó al entregarse por nosotros, y la que los discípulos se manifiestan entre sí: "Como yo os he amado, así también amaos mutuamente. En esto conocerán todos que sois mis discípulos" [104]. En conclusión: la moral de la Alianza consiste en un despliegue de la caridad cristiana, porque la institución de la Alianza, que la funda, es manifestación de la caridad divina. Dios no prescribe ya: "Sed santos porque yo soy santo", sino: "Amaos porque yo soy el Dios de la *agape*".

De este único precepto o de este espíritu de la moral neotestamentaria [105] se desprenden varias características importantes:

1) Ante todo y en primer lugar, la gravedad con que obliga a la rectitud de conciencia. La fuerza de la obligación (*ob-ligare*) es más rigurosa que nunca [106], puesto que nace de la estimación debida a la "sangre de una alianza eterna" [107], de tal suerte que violar gravemente la Alianza es pisotear al Hijo de Dios (Heb 10, 29; cfr. 6, 6). Se prescribirá por tanto, no sólo hacer el bien y evitar incluso la apariencia del mal (1 Thes 5, 22; Rom 12, 9), sino purificarse "de toda mancha de la carne y del espíritu, acabando de hacernos santos, en el temor de Dios" [108]. No se trata de que los hijos de Dios se espanten

---

103. Mt 26, 28; *Lc* 22, 20; 1 Cor 11, 25; 2 Cor 3, 6; Heb 8, 8; 9, 15. Cfr. A. GRAIL, *Eucharistie, sacrement de la charité dans le Nouveau Testament*, en *La Vie Spirituelle*, 367 (1951) 369-387; M. L. RAMLOT, *Le nouveau commandement de la Nouvelle Alliance ou Alliance et Commandement*, en *Lumière et Vie*, 44 (1959) 9-36.

104. Ioh 13, 34-35. "El mandamiento nuevo de que los discípulos han de amarse unos a otros, tiene su fundamento en ese acto de amor único en la historia, al cual se refiere toda eucaristía: *como* yo os he amado" (O. CULLMANN, *Les Sacrements dans l'Évangile Johannique*, París, 1951, pp. 79-80). San Jerónimo transmite estas palabras del Señor: "ut in Hebraico quoque evangelio legimus Dominum ad discipulos loquentem: *et nunquam*, inquit, *lœti sitis nisi cum fratrem vestrum videritis in charitate*" (in Eph 5, 4). Se trata probablemente de la alegría de la comunión alrededor de la misma mesa (cfr. la *agape* de Ioh 13, 1), sobre todo si se transcribe: μήποτε εὐφρανθῆτε εἰ μὲ ὅταν ἴδητε τὸν ἀδελφὸν ὑμῶν ἐν τῇ ἀγάπῃ (E. SCHWARTZ, *Zum Neuen Testament, und zum frühen Christentum*, Berlín, 1963, p. 1); la *euphrosyne* correspondería perfectamente a la šimehâh del A. T.

105. Santo Tomás presenta con fuerza la oposición entre la compleja y minuciosa legislación mosaica, y el único artículo de la Ley de Cristo: el Espíritu Santo, o la gracia, o la caridad, *"lex nova quae est lex amoris"* (1-2, q. 107, a. 2 ad 2um; cfr. q. 91, a. 5; q. 106, a. 1; q. 108, aa. 1-2; q. 109, a. 4 etc.).

106. Mt 11, 20-24; 12, 45; Lc 11, 24-26. Si los israelitas "por rechazar al que promulgaba oráculos en la tierra, no quedaron sin castigo, cuánto más nosotros al apartarnos de aquél que habla del cielo" (Heb 12, 25); 2 Pet 2, 21-22. Los Rabinos estimaban que la Alianza sería observada más estrictamente en la época de la venida del Mesías (cfr. H. M. TEEPLE, *The mosaic eschatological Prophet*, Filadelfia, 1957, pp. 15-17); "Si quis post aceptam gratiam Novi Testamenti peccaverit, majori poena est dignus, tanquam majoribus beneficiis ingratus, et auxilio sibi dato non utens" (SANTO TOMÁS DE AQUINO, 1-2, q. 106, a. 2, ad 2um).

107. Heb 13, 20; cfr. C. SPICQ, *La théologie et la Liturgie du précieux Sang*, en L'Épître aux Hébreux (París, 1953) II, pp. 271-285.

108. 2 Cor 7, 1, ἐπιτελοῦντες ἁγιωσύνην ἐν φόβῳ θεοῦ (P^{46} corrige ἐν ἀγάπῃ θεοῦ). La Iglesia de Jerusalén se edificaba y andaba en el temor de Dios (Act 9, 31); "Vivid en el temor (=religiosamente), durante todo el tiem-

ante los castigos merecidos por sus fallos [109], pues la caridad perfecta expulsa el temor [110], sino de que, humildes y desconfiados de sí mismos se conduzcan de un modo religioso, "firmemente unidos al Señor" (1 Cor 7, 35; cfr. Act 11, 23), movidos por una profunda reverencia y deseosos de cumplir toda la voluntad de su Maestro (cfr. Lc 6, 46). El temor de Dios es el afán de glorificarle (Apc 14, 7), el sentimiento radical de los siervos que no se pertenecen a sí mismos y conocen su dependencia (19, 5), o mejor aún, la función de los santos que viven en relación con el Dios Santo (11, 18; 15, 9). Por eso, los hijos de Dios se ofrecen a su servicio, se ponen a su disposición (παριστάναι, Rom 12, 1) y consagran todas sus energías a realizar las obras de la Ley nueva, con un empeño sin límites. La vida moral de la nueva Alianza se presenta, pues, como una liturgia espiritual (Ioh 4, 23-24) que se despliega en el templo en la presencia de Dios [111]. La epístola a los Hebreos concluye su *paráclesis* en los siguientes términos: "En posesión de tal gracia y de tales privilegios [112], utilicémoslos para ser-

---

po de vuestra peregrinación terrena" (1 Pet 1, 17). Es un motivo moral dominante: "Esclavos, obedeced... porque teméis (= servís) al Señor, φοβούμενοι τὸν κύριον (Col 3, 22; cfr. Eph 5, 21). En la exhortación de Phil 2, 12: "Trabajad por vuestra salvación con temor y temblor", la σωτηρία no debe interpretarse como salvación escatológica, sino como plena salud y bienestar (espiritual); cfr. Phil 1, 19 y el uso de los papiros (cfr. J. G. WINTER, *Life and Letters in the Papyri*, Ann Arbor, 1933, pp. 92 ss.). En cuanto a la locución tradicional ἐν φόβῳ καὶ ἐν τρόμῳ (Gen 9, 2; Ex 15, 16; Dt 2, 25; 11, 25; Idt 2, 28; 15, 2; Is 19, 16), nunca se emplea para caracterizar la actitud del fiel ante Dios (cfr. E. LOHMEYER, *Der Brief an die Philipper*, 9.ª ed., Göttingen, 1953, pp. 102-103; O. GLOMBITZA, *Mit Furcht und Zittern. Zum Verständnis von Phil 2, 12*, en *Novum Testamentum*, 1959, pp. 100-106), y en Eph 6, 5 va acompañada de la locución "simplicidad de corazón (= lealtad). M. BRUNEC comenta acertadamente: "Etiam in aliis locis, *timor et tremor* a Paulo adhibentur ad exprimendum vivide (per metaphoram), magnam sollicitudinem, rem magni momenti ad quam perficiendam omnes vires impendendae sunt, ne male eveniat" (*"Cum timore et tremore vestram salutem operamini"*, en *Verbum Domini*, 1962, p. 274). Por consiguiente, este "terror y espanto" ha de entenderse en el sentido atenuado de la *reverentia* y del *obsequium* inspirados por lo sagrado: el alma, llena de reverencia y sumisión ante la Majestad divina, está ansiosa de rendirle el honor y el servicio que le son debidos (cfr. B. OLIVIER, *La crainte de Dieu comme valeur religieuse dans l'Ancien Testament*, Bruselas, 1960). Es la psicología del ἁγιασμός fruto de la δικαιοσύνη (Rom 6, 19), que va a la par con la caridad (1 Tim 2, 15), y sin la cual nadie verá al Señor (Heb 12, 14). Entre seres humanos, este "temor" no es otra cosa que deferencia (Eph 5, 33; 1 Pet 3, 2. 16), prudente reserva (Ids 23) y sumisión (1 Pet 2, 18). El tema del temor de Dios es poco explotado en Qumrán; cfr. K. ROMANIUK, *La Crainte de Dieu à Qumrân et dans le N. T.* en *Revue de Qumrân*, 13 (1963) 29-38.

109. El soberano Juez puede precipitar en la Gehena, Mt 10, 28; Lc 12, 4-5; cfr. 2 Cor 5, 11; Heb 10, 31; 12, 29.

110. 1 Ioh 4, 18: "No hay temor en el amor de caridad, porque el amor perfecto expulsa el temor, ya que el temor tiene por objeto el castigo y el que teme no es perfecto en el amor"; cfr. AGAPÈ III, pp. 292 ss.

111. Cfr. 1 Cor 3, 17. La misma virtud de la religión inspira al israelita y al cristiano, pero el primero se dirige al Dios transcendente, y el segundo al Dios inmanente El primero no osa aproximarse (Ex 3, 5), el segundo se acerca con audacia (Heb 4, 16; 10, 19-22; 12, 18-22).

112. La gracia se opone a la ley mosaica, como en Ioh 1, 17.

vir a Dios de una manera que le sea grata, con toda la piedad de una reverencia religiosa" [113]. Lo que hace posible realizar este culto y desplegar esta fidelidad es la caridad [114].

2) La moral cristiana ya no es una moral de los mandamientos, sino una moral de las virtudes y de la intención. En lugar de preceptos esculpidos en tablas de piedra, Dios prefiere que su voluntad sea espontáneamente acogida en el corazón de los fieles, y que su espíritu se infunda en el alma [115]. Los profetas habían anunciado claramente esta interioridad [116], más acentuada en el texto hebreo de Ier 31, 33 que en la traducción de los Setenta: "Yo pondré mi ley en su interior, y la escribiré en su corazón". "Corazón" e "interior" son intercambiables (Ps 64, 7; Mc 7, 25); este último término designa, en efecto, lo más íntimo del ser, donde alienta el soplo de vida [117], y también la sabiduría (1 Reg 3, 28). Igualmente, el corazón es el órgano de la vida (Prv 4, 23), sede de la sabiduría (16, 23 1 Reg 3, 12), fuente del amor, de las elecciones, de las decisiones y de la acción [118],

---

113. Heb 12, 28, λατρεύωμεν... μετὰ εὐλοβείας καὶ δέους. Cfr. la *eulabéia* de Cristo, *ibid.* 5, 7.

114. Cfr. Phil 4, 21; Rom 12, 9-21; AGAPÈ II, pp. 141-157.

115. Según Ier 31, 32-34, recogido por Heb 8, 8-10, la diferencia esencial entre las dos Alianzas consiste en este carácter de interioridad que posee la Nueva: "Yo haré una alianza nueva con la casa de Israel... no como la alianza que hice con sus padres... Inscribiré mi ley en su entendimiento (διάνοιαν, hebr. *qereb*: interior) y en su corazón, y seré su Dios y ellos serán mi pueblo". Idéntica oposición entre "tablas de la Alianza" conservadas en el Arca (Heb 9, 4. Cfr. O. MOE, *Das irdische und das himmlische Heiligtum. Zur Auslegung von Heb 9, 4 ss.*, en *Theologische Zeitschrift*, 1953, pp. 23-29) y corazón de carne o Espíritu de Dios, en 2 Cor 3, 3. 7. El corazón es como una tablilla en la que se escribe (Prv 3, 3; Ier 17, 1). Para la exégesis de Ier 31, cfr. B. KIPPER (*De restitutione populi Israel apud prophetam Jeremiam*, Sao Leopoldo, Brasil, 1957); sobre su importancia en Qumrán, cfr. J. T. MILIK (*Dix ans des Découvertes dans le désert de Juda*, París, 1957, pp. 75 ss.); para el aspecto moral, cfr. G. WEHRUNG (*Welt und Reich*, Stuttgart, 1952, pp. 132 ss.) y SANTO TOMÁS DE AQUINO (1-2 q. 106, a. 1), basado en SAN AGUSTÍN, quien insiste mucho sobre "la enseñanza del Maestro interior, que hace comprender la doctrina mientras el predicador sólo pronuncia las palabras, como el jardinero que cuida el árbol desde fuera; en cambio, el Creador está en el fondo de nuestro ser" (*Tract. in Ioh 26, 7, P. L.* XXXV, 1609 10). "Este es alimentado (por la fe) de modo invisible, puesto que renace en lo invisible. Niño, está en el interior (del seno materno); nuevo ser, permanece en el interior. Allí donde encuentra su origen, encuentra también su alimento" (*ibid.* 26, 1; col. 1607); "¿cuál es esta interioridad, de la que no se sale?... En posesión de este secreto entrará el siervo fiel que merezca la alabanza de Jesús: Entra en la alegría de tu Señor" (*ibid.* XXV, 4; col 1603).

116. Os 2, 16: "Yo hablaré a su corazón"; Ier 24, 5: "Yo les daré un corazón capaz de conocerme"; 32, 39. 40; Ez 36, 26-27: "Os daré un corazón nuevo y pondré en vosotros un espíritu nuevo; os arrancaré ese corazón de piedra y os daré un corazón de carne. Pondré dentro de vosotros mi espíritu, y os haré ir por mis mandamientos y observar mis preceptos y ponerlos por obra".

117. Is 19, 3; 26, 9; 63, 11; 1 Reg 17, 21 ss.; cfr. 1 Cor 2, 11. P. DHORME, *L'emploi metaphorique des Noms des parties du corps en hébreu et en akkadien* (París 923) 109 ss.

118. "Haz todo lo que dicte tu corazón" (1 Sam 14, 7); Idc 16, 15; Ier 29, 13; 2 Par 7, 11; Ps 78, 8; Cant 5, 2.

por lo cual es el que dicta la conducta de cada individuo [119]. Si en adelante la ley o voluntad de Dios, en lugar de revelarse o imponerse desde fuera, ha de conocerla cada cual en su espíritu, para amarla y obedecerla con el corazón, esto presupone que espíritu y corazón se han renovado [120] y, sobre todo, que hay una intervención divina, de luz y de fuerza, en estas facultades en las que se asienta la vida moral: es la gracia o comunicación del Espíritu Santo, que instruye al creyente acerca de lo que Dios le pide y, al mismo tiempo, le ayuda a cumplirlo [121]. La nueva Alianza es, pues, "el régimen del Espíritu de vida en Cristo Jesús" [122].

Ante todo, es una iluminación interior e individual: "Yo les daré un corazón para conocerme" (Ier 24, 6); "Nadie tendrá que enseñar a su prójimo ni a su hermano, diciendo: ¡Conoce al Señor!, porque todos tendrán noticia de mí, desde el pequeño hasta el mayor" [123]. El paralelismo de los tres verbos de conocimiento: enseñar, conocer y saber, prueba que la nueva Tora es, como la antigua, una revelación y una enseñanza. Pero dado que ésta es "innata, infusa", hasta los iletrados o los pequeños la poseerán; y no se trata solamente de la virtud de la fe, sino de un discernimiento, de una sabrosa experiencia de la presencia de Dios en nosotros [124]. Sin embargo, "conocer a Dios"

---

119. Cada cual "anda por los caminos de su corazón" (Is 57, 17; Eccl 11, 9). Cfr. "Sentencias de Sexto", 255: "Vivir no depende de nosotros, pero vivir bien, sí".

120. El corazón de piedra se sustituye por un corazón de carne o corazón nuevo, circunciso, sensible y dócil a los impulsos divinos: "Y les daré otro corazón y pondré en ellos un espíritu nuevo; quitaré de su cuerpo su corazón de piedra y les daré un corazón de carne, para que sigan mis mandamientos, y observen y practiquen mis leyes, y sean mi pueblo y sea yo su Dios" (Ez 11, 19; cfr. 18, 31; Ps 51, 12).

121. Cfr. RICARDO DE SAN VÍCTOR: "Ipso *revelante,* veritas agnoscitur; Ipso *inspirante,* bonitas amatur" (*P. L.* 196, col. 622-623); SANTO TOMÁS DE AQUINO: "Novum Testamentum... consistit in efusione Spiritus Sancti qui interius instruit... Ad bene operandum inclinat affectum, unde imprimitur corde. Et quantum ad hoc dicit: *In corde eorum superscribam eas,* id est, super cognitionem scribam charitatem" (*In Heb* 8, lect. 2, in fine); "Spiritus Sanctus dum facit in nobis charitatem, quae est plenitudo legis, est Testamentum novum" (*In* 2 Cor 3. lect. 2).

122. Rom 8, 2: En oposición a la ley mosaica, la nueva Alianza es la ley del Espíritu; la ley del pecado daba la muerte, ésta procura la vida, una gracia tal, superior a la ley de la razón, se obtiene en virtud de nuestra unión con Cristo.

123. Heb 8, 11. El semitismo "desde... hasta" expresa la totalidad sin excepción, todos los elementos constitutivos de una serie, es decir, "todos y cada uno" (ἕκαστος, πάντες) Cfr. A. M. HONEYMAN, *Merismus in biblical Hebrew,* en *Journal of biblical Literature* (1952) 11-18. En adelante, esta luz no quedará reservada a los israelitas, sino que brillará en todo el universo (Is 42, 6; 49, 6). Cfr. *Or. Sibyl.* III 373: "Una buena ley en toda su plenitud vendrá a los hombres desde el cielo estrellado"; 757: "Se perfeccionará una ley común para todos los hombres a través de toda la tierra"; Mt 2, 1-12: los Magos y la estrella. Sobre *berit* y conocimiento, cfr. A. JAUBERT, *La notion d'Aliance dans le judaïsme* (París, 1963) 62 ss.

124. Dios se deja aprehender (καταλαμβάνειν, a la vez: comprender y alcanzar; W. NAGEL, *"Die Finsternis hat's nicht begriffen"*, en Z. N. T. W., 1959, pp. 132-137) en sus manifestaciones exteriores (Mich 6, 5; Hab 2, 14) y en su acción interior (Apc 2, 23). Los que participan del Espíritu Santo saborean

implica adhesión del corazón y estricta fidelidad. La conciencia viva del verdadero Dios lleva a someterse libremente a su soberanía y por consiguiente a servirle con una piedad filial [125]. Es toda una actitud religiosa y moral que cada cual adopta amorosamente en la nueva Alianza, porque se siente movido desde dentro por el Espíritu divino [126].

De hecho, todos los creyentes pueden contar con "la eficacia soberana de la fuerza que Dios ejerció en Cristo, al resucitarle entre los muertos" (Eph 1, 20). Mientras que ningún fiel de la primera Alianza podía cumplir íntegramente los mandamientos [127], en la nueva Alianza cada alma dispone de la fuerza necesaria para realizar la voluntad de Dios. A éste se le aclama por su omnipotencia [128], puesta en juego al servicio de los elegidos [129]. Cuando llama, concede al mismo tiempo la ayuda necesaria para responder; cuando indica un camino, proporciona los medios para recorrerlo. Esto no significa que al hombre se le dispense de actuar, pero su esfuerzo se ve sostenido y poderosamente fortalecido por la energía divina [130]. Esta *synergia* es, en el plano moral,

---

el don celestial (Heb 6, 4-5), experimentan la ternura de la bondad divina (1 Pet 2, 4) y conocen que existen en El (1 Ioh 2, 5). Sólo cuando se ama se sabe lo que es Dios: "El que ama con caridad... conoce a Dios" (1 Ioh 4, 7; cfr. 2, 13-14); cfr. Eph 1, 18: "Los ojos del corazón reciben luz para saber...

125. Is 11, 9; Os 5, 8-6, 6; Ps 91, 14; Prv 2, 9-12 (Cfr. M. E. BOISMARD, *La connaissance dans l'Alliance nouvelle, d'après la première lettre de saint Jean*, en *R. B.*, 1949, pp. 365-390; G. J. BOTTERWECK, *"Gott erkennen" im Sprachgebrauch des Alten Testamentes*, Bonn, 1951, pp 53 ss.). Mientras que el pecado es una esclavitud, el conocimiento de Dios, de la verdad, de la Ley, libera y purifica (Ioh 8, 31-37; cfr. Ps 119; 11; Eccli 24, 21-22; cfr. Hen. V, 8; *IQS*, IV, 20-23). La afirmación de que el Cordero de Dios quita el pecado del mundo (Ioh 1, 29) debe entenderse ante todo, según la tradición sapiencial, respecto a su oficio de Doctor (Is 42, 3-4), que triunfa sobre las tinieblas (cfr. I. DE LA POTTERIE, *Ecco l'Agnello di Dio*, en *Biblia e Oriente*, 1959, pp. 161-169). Se comprende, pues, que Jeremías señale la purificación de los pecados en la nueva Alianza inmediatamente después del conocimiento de Dios (Heb 8, 12).

126. R. BULTMANN define el conocimiento según San Juan como la aceptación del hecho del amor de Dios en Jesús y la obediencia a lo que exige" (art. γιγνώσκω, en G. KITTEL, *Th. Wört.* I, 712).

127. Ioh 7, 19: "Ninguno de vosotros hace lo que prescribe la Ley"; Act 7, 53: "Vosotros que recibísteis la Ley por ministerio de los ángeles y no la habéis guardado"; 15, 10: "Un yugo que ni nuestros padres ni nosotros hemos podido soportar"; "todo aquello de lo que no habéis podido justificaros por la ley de Moisés" (13, 38). Cfr. SAN AGUSTÍN: *Da quod jubes et jube quod vis* (*Confesiones*, X, 29, 40; 30, 45; 37, 60).

128. Τῷ δυναμένῳ, Rom 16, 25; Ids 24. F. MENEGOZ (*L'Evangile et la Loi*, París, 1937) reduce la tensión entre el antinomismo luterano y el legalismo calvinista mediante la intervención de la gracia, que a la vez da y ordena.

129. Ὁ ἐνεργῶν, ὁ ἐνεργήσας (1 Cor 12, 6. 11; Gal 2, 8; Eph 1, 11; Phil 2, 13); ὁ κατεργασάμενος (2 Cor 5, 1).

130. "Me fatigo luchando (ἀγωνιζόμενος, término para designar la lucha y el atletismo), con la eficacia (de Dios) que actúa en mí con su poder κατὰ τὴν ἐνέργειαν αὐτοῦ τὴν ἐνεργουμήνην ἐν ἐμοι ἐν δυνάμει (Col 1, 29; κατὰ señala la unión y la correspondencia entre la actividad de Pablo y la ación constante (participio presente medio, ἐνεργουμένην) de Dios en él y con él (ἐν ἐμοι). Mientras que δύναμις significa la energía potencial, ἐνέργεια (*operatio*) señala la potencia en acción, la acción fuerte. "Esta combinación de esfuerzo humano y de auxilio divino es estricta y típicamente cristiana. Se la encuentra en todo el N. T." (C. F. D. MOULE, *The Epistles of Paul*

la condición más importante estipulada en la nueva Alianza: la omnipotencia divina coopera con el creyente [131] y supera en capacidad de realización a todo lo que imaginación humana puede soñar (Eph 3, 20).

3) De todo esto se sigue esa libertad, esa facilidad y alegría en la "marcha" que caracteriza a los hijos de Dios. Los Profetas y los Libros Sapienciales comparaban la educación o disciplina moral a un pesado yugo o a una carga que se lleva sobre los hombros [132]. Sujetos a una moral de mandamientos, los fariseos se ingeniaban para atar con solidez pesadas cargas y ponerlas sobre las espaldas de los hombres [133]. Pero Jesús, Maestro discreto (πραύς, Mt 11, 29), tranquiliza a sus discípulos: su yugo no les lastimará, su carga será ligera [134]. Con ello anuncia un nuevo estilo de vida espiritual. No es que vaya a disminuir las exigencias de la conciencia pregonando una moral más fácil, pues nadie ha exigido una renuncia tan radical y una entrega tan grande en el cumplimiento de las menores tareas; sino que sus preceptos tienen la cualidad de no entorpecer jamás la libertad y la espontaneidad del alma [135]. En la observancia de una obligación, lo

---

the Apostle to the Colossians and to Philemon, Cambridge, 1957, p. 85). Cfr. infra, c. III, pp. 112.

131. Por lo cual, toda obra buena se atribuye al concurso divino (Rom 15, 18; 1 Cor 9, 1; cfr. 1 Cor 3, 6-7). Encomendar (lit. remitir) a alguien a la gracia de Dios (Act 14, 26; 15, 40) es confiarle o entregarle al poder de Dios y a su bondad.

132. Ier 5, 5; Lam 3, 27; Eccli 6, 22, 29; 51, 26: "inclinad a su yugo vuestro cuello, y reciba vuestra alma su carga" (según el hebreo. Para la fórmula βαρύς ζυγός, cfr. 2 Par 10, 4; Eccli 40, 1; Fl. Josefo, *Ant.* VIII, 213 (en que βαρύς se opone a χρηστός).

133. Mt 23, 4: φορτία βαρέα; cfr. Lc 11, 46: φορτία δυσβάστακτα, difíciles de llevar, abrumadoras. Cfr. el Faraón con mano de hierro (ὁ σίδηρος) que impone a los judíos normas abrumadoras o tiránicas, que superan sus fuerzas, ἐπιτάγματα ἐπέταττε βαρύτερα τῆς δυνάμεως (Filon, *Vit. Mos.* I, 37; cfr. *De conf. ling.* 92; Fl. Josefo, *Ant.* VIII, 213). *P. Ryl.* 659, 4 opone τὰ ἴδια βάρη a πρόσταγμα ὑπεραιτηθῆναι. El hereje Euxeiniano, discípulo de Marción, argumenta contra Abercio: "Estas órdenes que nos transmites son pesadas (αἱ ἐντολαὶ... βαρεῖαι), nadie las puede cumplir" (*S. Abercii vita,* 35, ed. Th. Nissen, Leipzig, 1912).

134. Mt 11, 30: ὁ ζυγὸς μου χρηστὸς καὶ τὸ φορτίον μου ἐλαφρόν εστιν. G. Lambert ("*Mon joug est aisé et mon fardeau léger*", en *Nouvelle Revue Théologique,* 1955, pp. 963-969) evoca el juego de palabras de Ier 23, 33 ss. con el término *massa,* que significa, tanto "carga-peso, todo lo que pesa o embaraza", como "carga, ataque, crítica contra alguien; y de ahí, oráculo profético". A la pregunta de los israelitas que se burlan del profeta: "¿Cuál es el oráculo-carga de Yavé?", Jeremías contesta: "Respóndeles: Vosotros sois la carga y yo os arrojaré". Este equívoco no es posible con los oráculos de Cristo, pues sus palabras son espíritu y vida (Ioh 6, 63), don de fortaleza, por tanto, para quien las recibe con fe.

135. Santo Tomás de Aquino, al preguntarse si la nueva ley es más pesada que la antigua, distingue: 1.° Las obras que hay que hacer, que tienen su peso propio, y en este sentido la ley antigua era mucho más pesada, porque contenía una multitud de preceptos, mientras que la ley nueva sólo añade unos pocos a las exigencias de la ley natural (cfr. la discreción del Señor respecto a la Iglesia de Tiatira, Apc 2, 24; y la del concilio de Jerusalén, Act 15, 28: la supresión de los alimentos impuros, porque en adelante "todo es puro para los puros", Rom 14, 20; Tit 1, 15 etc.). 2.° Los actos interiores que la Ley nueva controla y cuyo dominio resulta tan costoso si no se posee "la

mismo que al llevar una carga, todo depende de la salud o de la fuerza del que las soporta. Pero si el hijo de Dios o el hombre interior se encuentra fortalecido y vigoroso, no hay peso que pueda parecerle excesivo [136]. No sólo se conduce con el optimismo de un triunfador, seguro del éxito— y no como un esclavo obligado por la violencia [137]— sino que ama y hace suya con fervor la voluntad divina expresada en los mandamientos: "Tal es la manifestación del amor de Dios: Que guardemos sus mandamientos; y sus mandamientos no son pesados —βαρεῖαι οὐκ εἰσιν— porque todo el que es engendrado de Dios vence al mundo" [138].

No se trata tanto de adherirse con piedad filial a lo que manda el Padre que está en los cielos —por más que esta obediencia motivada por el amor sea auténtica virtud— como de determinarse libremente conforme a la naturaleza de hijo de Dios recibida en el bautismo [139]. El obrar sigue al ser; y el alma de la moral neotestamentaria es ese crecimiento vital, esa orientación espontánea hacia el bien, propia del regenerado que posee en sí mismo la luz del recto discernimiento [140] y la ley de su conducta.

---

virtud" correspondiente; a este respecto, la corrección moral es más difícil para un cristiano que para un israelita (1-2, q. 107, a. 4). En efecto, ninguna virtud es auténticamente cristiana si no se ejercita con prontitud y alegría. Ahora bien, corresponde precisamente a la caridad el suscitar esta espontaneidad y este gozo (1-2, q. 109, a. 3, ad 1um). Cfr. J. J. SULLIVAN, *The Commandment of Love* (New York, 1956) 131 ss

136. 1 Cor 10, 13: "Ninguna prueba os ha sorprendido que no estuviera a vuestra medida humana; fiel es Dios, que no permitirá que seais probados por encima de vuestras fuerzas, sino que con la prueba dispondrá también el éxito para que podáis sobrellevarla"; 2 Cor 11, 9-10; Phil 4, 13; Ioh 16, 33: "En el mundo tendréis tribulación; mas confiad, yo soy el vencedor del mundo".

137. Cfr. el yugo de la Ley (Act 15, 10; cfr. *Apoc. Bar.* XLI, 9), yugo de servidumbre (Gal 5, 1).

138. 1 Ioh 5, 3-4 (cfr. AGAPÈ III, pp. 303 ss.). Comentando este versículo fue cuando San Agustín escribió: *Dilige et quod vis fac* (Cfr. Eccli 2, 19: "Los que aman al Señor con caridad se sacian de su Ley"), βαρύς puede interpretarse en buen sentido como gravedad, dignidad de las personas (cfr. O. HILTBRUNNER, *Vir gravis*, en *Festschrift A. Debrunner*, Berna, 1954, pp. 195-207) o de los preceptos (Mt 23, 23), pero con más frecuencia se emplea en mal sentido y con las acepciones más diversas, desde: cartas duras y enérgicas (2 Cor 10, 10; cfr. *Sammelbuch*, 6263, 26; *III Mach.* VI, 5; *P. Princeton*, III, 120, 2), hasta: cólera violenta (III Mach. V, 1) y lobos crueles (Act 20, 29; cfr. FILÓN, *Agric.* 120). Lo más a menudo, se trata de un servicio agotador (*Sammelbuch*, 6263, 20) y de liturgias *onerosas* (*P. Oxy.* 2131, 12; 2110, 36; *B. G. U.* 159, 4); de ahí se deriva su empleo jurídico (Act 25, 7; DIODORO DE SICILIA, XIII, 30, 7), que es el mismo de 1 Ioh 5, 4, y cuyo mejor paralelo se encuentra en Filón: "Dios no te exige nada pesado, complicado o difícil, sino tan sólo algo extraordinariamente simple y fácil: que le ames como a un bienhechor, αἰτεῖται... παρὰ σοῦ ὁ θεὸς οὐδὲν βαρὺ καὶ ποικίλον ἢ δύσεργον, ἀλλὰ ἁπλοῦν πάνυ καὶ ῥ διον ταῦτα δ' ἐστιν ἀγαπᾶν αὐτὸν ὡς εὐεργέτην (*De spec. leg.* I, 299).

139. F. M. BRAUN escribe atinadamente: "Juan concebía la vida cristiana como un constante *reditus ad baptismum*" (*Jean le Théologien et son Evangile dans l'Eglise ancienne*, París, 1959, p. 396).

140. De ahí la sentencia tan nueva en la evolución de la moral bíblica: "Todo lo que no procede de la fe es pecado" (Rom 14, 23). Siguiendo el ex-

El Señor lo enseña claramente en la parábola del trigo que crece solo [141] y en la alegoría de la vid, cuyo sarmiento produce fruto en virtud de su unión con la cepa (Ioh 15, 1-7). También lo insinúa a propósito de la levadura, cuya fuerza interna hace fermentar la masa (Mt 13, 33), del grano de mostaza que crece y se transforma en árbol (vv. 31-32), del Sembrador cuya palabra cae en un corazón noble y produce fruto [142]. En todos los casos, existe un germen vital que se desarrolla y crece por su propia energía. Así, el corazón del cristiano se asemeja a un árbol cuyos frutos se alimentan de la propia savia, o a

---

celente comentario de Santo Tomás, *fides* engloba aquí la fe teologal y la conciencia. El cristiano debe dirigir su conducta según la Ley de Cristo, y su conciencia se encarga de juzgar cómo ha de aplicarse esta ley a cada caso particular. Sólo él puede apreciar lo que está bien o mal *para él* en una coyuntura concreta (Iac 4, 17). En caso de vacilación o de duda, ha de buscar una aclaración, porque si osara actuar teniendo la conciencia incierta, con riesgo de ofender a Dios, sería *ipso facto* condenado (cfr. el perfecto κατακέκριται).

141. Mc 4, 26-29: La tierra produce por sí misma (αὐτομάτη καρποφορεῖ; cfr. Act 12, 10: la puerta de la prisión se abre automáticamente; Fl. Josefo, *Vida*, II, 11; Filemón, frag. 103: οὐδὲ φύεται αὐτόματον ἀνθρώποισιν... νοῦς ὥσπερ ἐν ἀργῷ θύμος, en Estobeo, *Ecl.* II, 31, 17, p. 204; Dífilo, *frag.* 14: ἥκει φερόμεν αὐτόματα παντα τἀγαθά, en Ateneo, IX, 370 *e;* Heráclito, *Alegorías de Homero*, VI, 5; una plaga que viene sola, οὐ θεόπεμπτον, ἀλλ' αὐτόματον φθοράν; XXVI, 15; Pausanias, I, 28, 11: los objetos que saben hacerse justicia por sí mismos, αὐτόματα), sin que el secreto del crecimiento sea perceptible para el hombre: "sin que él mismo sepa cómo" (el acento se pone en el comienzo y expansión del Reino en el mundo presente, mucho más que en la escatología; contrariamente a J. Héring, *Le Royaume de Dieu et sa venue*, Neuchâtel, 1959, p. 44). El misterio de la vida es propiamente divino: "No sé como habéis aparecido en mis entrañas; yo no os he dado el espíritu y la vida" (2 Mach 7, 22; cfr. Eccl 11, 5; Ps 139, 13-18); "El viento sopla donde quiere... no sabes de dónde viene ni adonde va" (Ioh 3, 8. Cfr. H. Sahlin, *Zum Verständnis von drei Stellen des Markus-Evangeliums*, en *Biblica*, 1952, pp. 53-66). "Dios solo da el crecimiento (1 Cor 3, 6; cfr. Mt 6, 27). Para Filón, el alma es un terreno propicio para las virtudes; éstas son como semillas innatas (ἔχει τὴν ἀρετὴν αὐτομαθῶς, *De leg. alleg.* I, 92; cfr. *De somn.* I, 68), ricas en virtualidades y a las que Dios confiere la fecundidad (*De praem.* 9 ss., 63, 160; cfr. 2 Cor 9, 10). Isaac es el tipo del sabio autodidacta, que no tiene a otro maestro que a sí mismo: ὁ αὐτομαθὴς καὶ αὐτοδίδακτος σοφός (*De fuga*, 166 ss.; *De Abr.* 6, 52-54). Filón recoge a este respecto el ejemplo de la tierra dejada al barbecho durante el año sabático, donde las plantas brotan y crecen solas: τὰ αὐτόματα ἀναβαίνοντα (*De fuga*, 170 = Lev 25, 5. 11; 2 Reg 19, 29; Is 37, 30). Αὐτόματος se aplicaba en la literatura profana a la fertilidad de la tierra en la Edad de oro (cfr. A. Abbot, *The fourthfold Gospel IV*, Cambridge, 1916, pp. 38 ss.).

142. Lc 8, 5-15. Compárese καρποφοροῦσιν (v. 15) con el participio medio intensivo καρποφορούμενον (Col 1, 6), aplicado al Evangelio, que aparece dotado de una energía interna; gracias a esta fuerza dinámica es capaz de conquistar el mundo, igual que ha penetrado ya en el corazón de los Colosenses. W. Bauer cita una inscripción del British que avala esta acepción: "dar fruto por sí mismo" (*Wörterbuch zum N. T.*, 5.ª ed., Berlín, 1958, p. 801). Esta parábola del Sembrador (lo mismo que la de la cizaña) representa para varios comentaristas una capa más reciente de la tradición, que proviene de la comunidad primitiva (cfr. la justa reacción de J. Jeremías, en *Svensk Exegetisk Arsbok*, 1960, pp. 37-61). B. Schultze, *Die ekklesiologische Bedeutung des Gleichnisses vom Senfkorn*, en *Orientalia christiana Periodica* (1961) 362-386.

la fuente de la que procede el río [143]. Por su regeneración inicial [144], el hijo de Dios posee una nueva naturaleza (la gracia) que le permite producir por sí mismo los actos de todas las virtudes [145].

En otros términos, para obtener un buen fruto, no basta ajustarse más o menos artificialmente a un ideal impuesto y determinado por algún precepto, sino que es preciso que el árbol del que el fruto procede sea bueno; porque ningún árbol puede dar un fruto extraño a su esencia. Por eso la moral de Jesús comienza en la raíz del árbol [146]: el valor de los actos y de las palabras es el del corazón de donde emanan, cuya cualidad manifiestan. "Cada especie de árbol se reconoce, en efecto, por su propio fruto" (Lc 6, 44), y así como no se recogen higos o uvas de las zarzas, ni la vid produce espinas —los contrarios son incompatibles— así también sucede que dentro del corazón, como en un arca, se elaboran los pensamientos y los deseos que deciden la conducta y la determinan. Por lo tanto: "O hacéis el árbol bueno, y su fruto bueno (como consecuencia); o hacéis el árbol malo, y su fruto malo... El hombre bueno, de su buen tesoro saca cosas buenas; pero el hombre malo, de su mal tesoro saca cosas malas" [147]. Que el cris-

---

143. Cfr. Iac 3, 11-12: "¿Acaso una fuente puede hacer brotar por el mismo orificio agua dulce y agua amarga? ¿Y la higuera, hermanos míos, puede acaso dar aceitunas, o la vid higos? Pues tampoco una fuente salada dará agua dulce".

144. Dios es como un cultivador (Ioh 15, 1) que planta sus semillas (Mt 15, 13; 21, 33), de suerte que cada alma, enriquecida con sus dones, es como un terruño "cultivado por Dios" (1 Cor 3, 9).

145. La necesidad de dar fruto es recordada por Juan el Bautista: "Ya está puesta el hacha a la raíz de los árboles, y todo árbol que no dé fruto será cortado y arrojado al fuego" (Mt 3, 10). La participación del Espíritu Santo hace que el cristiano dé fruto (Rom 6, 22; 7, 4; Gal 5, 22; Eph 5, 9; Phil 1, 9; Col 1, 10. Cfr. C. Spicq, *Le chrétien doit porter du fruit*, en *La Vie Spirituelle*, 363; 1951, pp. 605-615; J. Bommer, *Die Idee der Fruchtbarkeit in den Evangelien*, Pfullingen, 1950; Fr. Bockle, *Die Idee der Fruchtbarkeit in den Paulusbriefen*, Friburgo, 1953). Comparar los contratos entre el propietario de un campo y los obreros agrícolas, no bajo la forma de un alquiler de servicio, sino de un alquiler del campo: *para obtener la cosecha* (μεμισθώμεθα πρὸς θερισμὸν ἀρούρας, *Archivos de Sarapion*, nn. 49-51).

146. Cfr. F. J. Leenhardt, *Morale naturelle et Morale chrétienne* (Ginebra, 1946) 18; E. Lohmeyer, *Urchristliche Mystik* (Darmstadt, 1956) 33-56.

147. Mt 12, 33-35; cfr. 7, 16-18; Lc 6, 45; Mc 7, 21; Heb 6, 7-8. El ideal es, por tanto ser orgánicamente bueno y así se es por el hecho de la *sanatio* de la gracia. En virtud de la inmanencia de la vida nueva y de su teleología, los actos son necesariamente buenos si están en conexión biológica con el corazón regenerado. "La moral" no es una violencia contra naturaleza, un mecanismo artificial, una vida heterónoma, sino la emanación orgánica de una vida que se alimenta de Cristo. El *logion* del buen árbol que da buenos frutos tuvo una gran fortuna en la Iglesia primitiva (cfr. H. Riesenfeld, *Le langage parabolique dans les Epîtres de saint Paul*, en *Recherches Bibliques* V, París-Tournai, 1960, pp. 54 ss.). El adjetivo σαπρός, sinónimo de πονηρός y opuesto a ἀγαθός-καλός, es extraño (ignorado por los LXX, Filón y Fl. Josefo; y raro en los papiros contemporáneos. Nada hay que añadir a los datos de J. H. Moulton, G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament*, Londres, 1949; W. Bauer, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, 5.ª ed., Berlín, 1958); significa: "podrido, mohoso, marchito", y es cierto que se aplica a las plantas y a los frutos (Teofastro *Hist. Plant.* IV, 14, 10; *P. Fay* CXIX, 4, 6); pero tomado en este sentido ¿cómo podría un σαπρὸν δένδρον ser productivo? La

tiano rectifique sus intenciones más hondas, y la gracia, recibida en su corazón como una semilla [148], producirá por sí misma bellas obras. Estas no necesitan verse orientadas, estimuladas, ni determinadas en su proceso por una legislación [149], sino que son la exuberancia de una naturaleza dinámica, el fruto seguro de una vitalidad profunda [150].

* * *

elección de este epíteto debe responder, por tanto, a una alegorización moral (cfr. σαπρός: "vicioso", Mt 13, 48; Eph 4, 29; J. POLLUX, *Onom.* VII, 33, 202: σαπρὰ πορνή), ya sea a partir de la acepción médica: "infectado" (HIPÓCRATES, *Epidem.* V, 5; cfr. σαπριοῦν, IDEM, *Fract.* 33; cfr. Eccl 10, 1), o bien según el uso que lo asocia a παλαιός-ἀρχαῖος (ARISTÓFANES, *Paz*, 698; *Cab* 914-918; *Pluto*, 323, 1086; *Asamb.* 884; DIOSCUROS, I, 83; cfr. PLATÓN, *Rep.* X, 609 *e*: πονηρίας... παλαιότης... σαπρότης). En tal caso, existiría una referencia a la contaminación de la mentalidad judía (cfr. los viejos odres. Mt 9, 17; la *vieja* levadura, 1 Cor 5, 6-8); de ahí quizás la alusión posterior al tesoro, que contiene *nova et vetera*, Mt 13, 52.

148. 1 Ioh 3, 9; cfr. Ioh 4, 14: "El agua que yo le daré se convertirá dentro de él en fuente que salta hasta la vida eterna". Mientras que el A. T. repite: "Haz esto y vivirás", Jesús enseña: Acepta por la fe la justificación y la vida nueva, y cumplirás la voluntad del Padre. Hay, por tanto, en la nueva Alianza, una notable profundización de la noción de moralidad, según le definición de Dídimo, contemporáneo de Augusto: Ἠθική ἐστι δύναμις ψυχῆς δι' ἧς ἀσκηθείσης καλῶς ἡ πρακτική κατασκευάζεται ἀρετή (*Sobre las sectas de los Filósofos*, Proleg.; en ESTOBEO, II, 7, 1; ed. Wachsmuth, II, página 37).

149. Puesto que la ley es una regulación y un control exterior, resulta superflua y vana "cuando el impulso es recto, la acción es fecunda y el objeto perseguido es el bien y la felicidad" (M. J. LAGRANGE, *Saint Paul. Epître aux Galates*, París, 1926, p. 153). San Pablo, después de precisar: "Es Cristo quien vive en mí" (Gal 2, 10) y "Si os guiais por el Espíritu, no estáis bajo la Ley" (5, 18), puede afirmar que respecto a las virtudes, fruto del Espíritu, no existe ninguna ley, κατὰ τοιούτων οὐκ εστιν νόμος (v. 23). Y Santo Tomás comenta: "Sicut lex exterius docet opera virtutum, ita et Spiritus movet ad illa" (*in h. v.*). Cfr. 1 Tim 1, 9: "La ley no se hizo para el justo".

150. Son muy variados los verbos que expresan la producción del fruto a partir de la tierra o de la semilla, señalando expresamente que aquél sale de éstas. La acción buena no consiste más que en dar a la luz, prolongar (μηκύνω, Mc 4, 27) y publicar el acto interior (intención, voluntad, virtud propiamente dicha), en el que exclusivamente estriba el valor moral. Además del simple φέρω (καρπόν, Mt 7, 13; Ioh 15, 2, 4-5, 8-9) o καρποφορέω (Mc 4, 27; Lc 8, 15), encontramos προφέρω "hacer avanzar llevar adelante, mostrar" (Lc 6, 45); ἐκφέρω "llevarse, emitir, cumplir" y τίκτω "engendrar, traer al mundo" (Heb 6, 8; cfr. Iac 1, 15); ποιέω "fabricar, confeccionar" (Mt 7, 17. 19; Lc 6, 45; 8, 8; cfr. Iac 3, 12); δίδωμι "proporcionar, procurar, entregar" (Mc 4, 8) y παραδίδωμι "transmitir autorizar" (Mc 4, 29; cfr. HERODOTO, VII, 18; V. TAYLOR, *The Gospel according to St. Mark*, Londres, 1952, p. 268); ἐκπορεύομαι "salir, provenir" (Mc 7, 21. 23), como un río de su fuente (Apc 22, 1); ἐκβάλλω "lanzar fuera, hacer salir, expulsar" (Mt 12, 35; cfr. 7, 4; 13, 52); βρύω "brotar, surgir, manar" (Iac 3, 11)... Son otras tantas maneras de considerar el contenido y el producto del corazón, semejante a un tesoro de riqueza inagotable que se va cambiando en moneda; o comparable a una fuente cuya plenitud alimenta las menores derivaciones de la corriente. Περίσσευμα no es algo que se sobreañada, sino la opulencia, la exhuberancia, la "plenitud del corazón (Mt 12, 34; trad. P. Benoit; cfr. Lc 6, 45), de donde brota la conducta (en la época helenística, el verbo περισσεύειν es transitivo, y tiene en el N. T. una acepción dinámica: desbordar, *überströmen;* cfr. FR. BÖCKLE, *o. c.*, p. 43). "Sicut enim cogitatio est radix sermonis,

Si tal es la vida de los que participan de la nueva Alianza, vida de resucitados, oculta con Cristo en Dios [151], lógicamente puede concluirse que es eterna, y que los "frutos" producidos aquí abajo "para Dios" (Rom 7, 4; Phil 1, 11) sólo se saborearán en el cielo [152]. Efectivamente, como "caminar en la fe" es un destierro, no podemos aún percibir la irradiación luminosa de las gloriosas realidades divinas que nos rodean y que desde ahora poseemos [153]. Pero la fe, "garantía de lo que se espera, prueba de las realidades invisibles" (Heb 11, 1), es propiamente la adhesión a la "mejor Alianza, fundada en las mejores promesas" (8, 6). Tiene su punto de apoyo, no en la problemática fidelidad del hombre merecedora de una recompensa [154], sino en "Cristo en nosotros, esperanza de la gloria" (Col 1, 27). La esperanza está como "incrustada" en el cuerpo y así goza de un vigor y una solidez de las que carecía totalmente en la antigua Alianza. Sin duda, se espera lo que no se ve (Rom 8, 24), pero el cristiano posee ya la substancia de lo que constituirá su bienaventuranza. Actualmente aguarda su manifestación [155]. Su confianza se orienta hacia esta epifanía [156].

El estatuto de una alianza apunta siempre hacia el futuro: pero, en este caso, el futuro está esencialmente unido al presente [157]: el fruto se encuentra ya en potencia en la semilla y en la savia; la meta se alza al término del camino que han emprendido los cristianos. En su marcha de aproximación a la Jerusalén celestial, los fieles la habitan

---

ita intentio operationis; ideo si intentio est bona, opus est bonum. Unde ibi Glossa: Tantum facis quantum intendis" (SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In Mt 12*).

151. Col 1, 1. 3. Bengel comenta: "El mundo no conoce ni a Cristo ni a los cristianos, y los cristianos mismos no se conocen del todo".

152. Rom 6, 22: "Fructificáis para la santificación, y vuestro fin es la vida eterna". Santo Tomás distingue un doble sentido de la palabra fruto: "fructus hominis, quasi arboris, id quod ab eo producitur; alio modo... id quod homo adipiscitur..., id quod est ultimum, delectationem habens" (1-2, q. 70, a. 1). En esta última acepción, "fructus noster fructus noster non illum (Deum) ditiorem facit, sed nos beatiores" (SAN AGUSTÍN, *P. L.* LXXXVIII, 531). Esta fruición es entonces la del "fruto de la vid" comido y bebido en la mesa de Cristo en su reino (Lc 22, 18 30).

153. 2 Cor 5, 6-7: "Mientras moramos en el cuerpo, permanecemos desterrados, lejos del Señor. Es porque caminamos en la fe, y no en la realidad de la visión".

154. Cfr. 2 Tim 2, 13: "Aunque seamos infieles, El permanece fiel, porque no puede negarse a sí mismo"; lo contrario que en la antigua Alianza: "Considera la bondad y la severidad de Dios; para los que cayeron, la severidad; para ti, la bondad de Dios, si permaneces en la bondad" (Rom 11, 22; cfr. v. 29).

155. Rom 8, 18: "La gloria que ha de manifestarse en nosotros"; 1 Cor 1, 7; Cl 3, 4: "Cuando tenga lugar la manifestación de Cristo que es nuestra vida, también entonces tendrá lugar la nuestra, unidos a El en la gloria"; I Tim 6, 14; Tit 2, 13; I Pet 1, 7. 13.; 4, 13; 5, 1: "Participaré en la gloria que se ha de manifestar"; I Ioh 3, 2-3: "Amados míos, ahora somos hijos de Dios, y lo que hemos de ser aún no se ha manifestado. Pero sabemos que cuando se manifieste, seremos semejantes a El, cuando le veamos tal cual es".

156. La esperanza neotestamentaria no es sólo confianza en las promesas divinas, sino perseverancia o constancia al esperar la madurez de los frutos (Iac 5, 7-8).

157. J. SCHIERSE, *Verheissung und Heilsvollendung* (Munich, 1955) 138 ss.

ya desde ahora en un ambiente de fiesta [158], con su plena ciudadanía (Phil 3, 20), sometidos a "la ley real" de la *agape* (Iac 2, 8).

TEMAS COMPLEMENTARIOS

Si es cierto que el misterio de la fe (1 Tim 3, 9) —el gran misterio de la piedad, cuyo depósito y dispensación están encomendados a la Iglesia (3, 16)— se conserva en una conciencia pura, todo cristiano debe tender "al pleno despliegue de la inteligencia que hace penetrar en ese misterio de Dios, en el que se encuentran ocultos todos los tesoros de la sabiduría y del conocimiento" [159].

Tal misterio consiste ante todo en la unión de Dios con los hombres en la persona de Cristo (Col 4, 3; Eph 3, 4), el gran Pastor de las ovejas (Heb 13, 20; Ioh 10, 1-30), el jefe de nuestra fe, que la hace llegar a su consumación celeste (Heb 12, 2): "Jesucristo es el mismo, ayer y hoy y siempre" (13, 8; cfr. Apc 1, 8).

1.° De ahí se sigue que el creyente, instruido por la predicación apostólica sobre la economía de la revelación y sobre la realización de los designios misericordiosos de Dios sobre el mundo [160], ha de resumir su vida espiritual en la unión con Cristo, camino, verdad y vi-

---

158. Los israelitas se aproximaron a cierta distancia del monte Sinaí y tuvieron la revelación de la santidad de Dios, que les llenó de terror. Pero la sangre de Cristo obtiene y proclama el perdón, habla más alto que la sangre de Abel cuando clamaba venganza, y por ello los cristianos han podido llegar hasta el monte sagrado, donde han recibido la revelación íntima de la presencia y del amor de Dios (Heb 12, 18-24; cfr. J. BOURKE, *Le jour de Jahvé dans Joël*, en *R. B.*, 1959, pp. 23 ss.). A esta fiesta de alabanza en la ciudad del Dios vivo, corresponden las bodas del Cordero en la Jerusalén celestial (a la vez ciudad y mujer), "ataviada como una esposa preparada para recibir a su esposo... He aquí el tabernáculo de Dios entre los hombres, y plantará su tienda entre ellos, y serán su pueblo y El será *Dios-con-ellos*... El que venciere heredará estas cosas, y seré su Dios y él será mi hijo" (Apc 21, 1-7).

159. Col 2, 2 (cfr. AGAPÈ II, pp. 202 ss.); I, 26. 27; Rom 16, 25; 1 Cor 1, 30; 2, 7. Sobre la noción bíblica de misterio, cfr. C. SPICQ, *Saint Paul. Les Epîtres Pastorales* (París, 1947) 116-125; K. PRUMM, *Le Mystère dans la Bible*, en *D. B. S.*, VI, col. 173-225; R. E. BROWN, *The semitic Background of the New Testament Mysterion*, en *Biblica* (1958) 426-448; *ibid.* (1959) 84-86; L. CERFAUX, *L'influence des "Mystères" sur les Épîtres de saint Paul aux Colossiens et aux Ephésiens*, en *Sacra Pagina* (París-Gembloux, 1959) II, pp. 373-379; J. COPPENS, *Le "Mystère" dans la Théologie paulinienne et ses parallèles Qumraniens*, en *Recherches bibliques*, V (Tournai-París, 1960) 142-165.

160. Los Apóstoles tienen por oficio "anunciar el testimonio de Dios" dado a Cristo (1 Cor 2, 1; cfr. 1, 6). Intendentes de sus misterios (4, 1; cfr. 9, 7; Eph 3, 2; Col 1, 25; 1 Tim 1, 4; 1 Pet 4, 10) tienen la misión de exponer su preparación, su despliegue y realización, los tesoros de gracia que contienen y su eficacia salvadora: "Me ha sido confiada la gracia de anunciar a los paganos la insondable riqueza de Cristo, y mostrar a plena luz la dispensación del Misterio" (Eph 3, 8-9).

da [161]. En El concentrará su fe [162], su esperanza [163] y su caridad [164], confesando que sin El nada puede, y que todo lo recibe de su plenitud [165]. Así, Jesucristo no es para los miembros de la nueva Alianza una devoción particular (θρησκεία) entre otras devociones, sino que en El se resume toda devoción, porque Cristo es el ser [166] y la vida [167] de los cristianos. En estas dos palabras se encierra todo. San Juan insiste: es el α y la ω [168], la primera y la última letra del alfabeto; hoy diríamos: es la *a* y la *z*. Lo que el Eclesiástico había dicho de Yavé [169], San Pablo lo afirma de Cristo: *El es todo* (Col 3, 11).

Así era la fe de todos los Apóstoles [170], y así también será siempre la de los perfectos" (Phil 3, 15), que deben repetir unidos a San Pablo "Ya todo me parece desventajoso comparado con el precio sublime del conocimiento de Cristo Jesús, mi Señor... Todo lo tengo por estiércol con tal de ganar a Cristo, de conocerle, ¡a El!... Prosigo mi carrera para intentar darle alcance, así como yo fui alcanzado por Cristo" (3, 8-13). La vida moral se resume "en una sola cosa" (v. 13), en una carrera hacia la meta (σκοπόν): Tender con toda el alma y apresurarse (ἐπεκτεινόμενος, διώκω), para ganar (κερδήσω) y alcan-

---

161. Ioh 14, 6; cfr. 17, 3: "La vida eterna es que te conozcan a tí, único Dios verdadero, y a tu enviado Jesucristo"; conocer en el sentido bíblico de captar, unirse y asimilarse. San Pablo compara la vida espiritual a una construcción divina cuyo único fundamento es Jesucristo (cfr. 1 Cor 3, 10-12). "En ningún otro hay salvación, pues ningún otro nombre nos ha sido dado bajo el cielo, entre los hombres, por el cual podamos ser salvos" (Act 4, 12).

162. Ioh 14, 1; 16, 30-31; Act 3, 16; 11, 17; Gal 2, 20: "Vivo en la fe en el Hijo de Dios que amó" (cfr. AGAPÈ I, p. 234); Eph 3, 12.

163. 1 Thes 1, 3 *b;* Col 1, 26-27: "El misterio guardado en secreto, pero ahora revelado a sus santos... es Cristo en vosotros, la esperanza de la gloria"; 1 Tim 1, 1: "Cristo Jesús, nuestra esperanza"; 2 Tim 4, 8. Cfr. Ioh 16, 33; *Marana tha,* 1 Cor 16, 22; Apc 22, 17.

164. Ioh 16, 27; 21, 15; 1 Cor 16, 22 *a* (cfr. AGAPÈ III, pp. 82 ss.; C. F. D. MOULE, *A Reconsideration of the Context of Maranatha,* en *New Testament Studies,* VI, 1960, pp. 307-310); 2 Cor 5, 14; 1 Pet 1, 8.

165. Ioh 1, 16; 15, 6. 16; 2 Cor 12, 9; Phil 4, 13. San Juan precisa que Cristo comunica la gracia y la verdad (Ioh 1, 14. 17). En consecuencia, la fe cristiana le adora sobre todo como Revelador —El ha iluminado la vida (2 Tim 1, 10; Mt 11, 25-30; Ioh 1, 18; Heb 1, 1-2)— y Mediador-Sumo Sacerdote (1 Tim 2, 5; cfr. toda la Epístola a los Hebreos). C. SPICQ, *Médiation dans le Nouveau Testament,* en *D. B. S.,* V, 1020-1083.

166. "Existís en Cristo Jesús (1 Cor 1, 30; cfr. 8, 6). Sobre el sentido activo y eficiente del verbo ser en hebreo, cfr. TH. BOMAN, *Hebrew Thought compared with Greek* (Londres, 1960) 38-49.

167. "Para mí, vivir es Cristo" (Phil 1, 21; cfr. Rom 14, 7-9; Col 3, 4). FR. MUSSNER, ΖΩΗ. *Die Anschauung vom Leben" im vierten Evangelium* (Munich, 1952).

168. Apc 1, 8; 21, 6; 22, 13.

169. Eccli 43, 27: Τὸ πᾶν ἐστιν αὐτός. Comparar el Nombre divino "Yo soy" (Ex 3, 14): "Si no creéis que Yo soy" (Ioh 8, 24).

170. Especialmente Santo Tomás: "Señor mío y Dios mío" (Ioh 20, 28). Cfr. Prih 2, 9: "Dios le dio el Nombre que está por encima de todo nombre...". De ahí, por ejemplo, la intención de situar a Juan el Bautista por debajo del Verbo encarnado, a pesar del prestigio del Precursor (Ioh 1, 8. 15), la negativa a adorar a un ángel (Apc 19 10) o a creer en otro revelador (Gal 1 6-9) etc.

zar (καταντάω), encontrar (εὑρίσκω) y apresar (καταλαμβάνω) a Cristo, para estar en relación y en comunión con El [171].

2.° Para correr esta carrera, el Apóstol se aligera de la carga del mosaísmo y de una moral legalista. A imitación suya, el cristiano ha de tener el sentido de la historia religiosa [172]. En contraste con los contemporáneos de Jesús, que no supieron discernir "los signos de los tiempos", los de la visitación misericordiosa del Señor (Mt 16, 3-4; Lc 12, 56; 19, 44), él conoce bien que los antiguos tiempos han cambiado (Heb 9, 26), y que vive actualmente en el último período del mundo, en el fin de los tiempos (1, 2; Eph 1, 11). Es la época de la revelación plenaria (I Tim 2, 6; Tit 1, 3), de la salvación y de la gracia otorgadas por Dios (Rom 3, 26; 5, 6; 13, 11), es decir, el tiempo de Cristo (Mc 1, 15; Gal 4, 4). Durante este período, se hace oír constantemente una llamada a la reconciliación de los pecadores, es un "hoy" providencial en el que cada creyente debe demostrar su docilidad y su diligencia en responder a la graciosa iniciativa de Dios [173].

Poco importa que el tiempo bíblico sea cíclico o lineal. El cristiano se siente privilegiado respecto a sus antepasados (Heb 11, 40; cfr. 2 Cor 3, 7 ss.), porque vive en este período escatológico, que es "el tiempo de los frutos" (Mt 21, 34; Act 14, 17), tiempo de la reforma de la antigua Alianza en el que se prepara la renovación del universo [174]. Debe, pues, sacar provecho de estas circunstancias favorables [175]. Lo mismo que Dios actúa en el tiempo, el cristiano, lejos de evadirse del

---

171. 1 Ioh 1, 1-3; cfr. *infra*, pp. 402 ss.

172. Corresponde a O. CULLMANN (*Christ et le Temps*, Neuchâtel-París, 1947) el mérito de subrayar el carácter temporal de la salvación: las relaciones de Dios con el mundo se desarrollan siguiendo una historia continua, cuyo centro es el hecho de Cristo (ἐφάπαξ), el cual proyecta su luz sobre las otras fases del plan divino. Cfr. G. PIDOUX *La notion biblique du Temps*, en *Revue de Théologie et de Philosophie* (1952) 120-125; J. MANEK, *The biblical Concept of Time and our Gospels*, en *New Testament Studies*, VI (1959) 45-51; M. J. CONGAR, art. *Histoire*, en *Catholicisme*, fasc. 20, col. 775 ss.; O. CLÉMENT, *Transfigurer le Temps* (Neuchâtel-París) 1959.

173. Lc 4, 19; 2 Cor 6, 2 (καιρὸς εὐπρόσδεκτος); Heb 3, 13 4, 11; cfr. C. H. BARRETT, *The Eschatology of the Epistle to the Hebrews*, en W. D. DAVIES, D. DAUBE, *The Background of the New Testament and its Eschatology* (Cambridge, 1956) 363-393; J. HÉRING, *Eschatologie biblique et Idéalisme platonicien, ibid.*, pp. 450 ss. Se cuenta que Guerric de San Quintín, al oir en la iglesia la lectura de la Biblia: "Adán vivió ciento treinta años y murió", decidió ingresar en la orden de los Predicadores "para no perder el tiempo" y consagrarlo útilmente a Dios (GERARD DE FRACHET, *Vitæ Fratrum Ordinis Praedicatorum*, Lovaina, 1896, pp. 176, 190).

174. Heb 9, 10 (cfr. C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux*, París, 1952, I, pp. 266 ss.). Esta fe se expresa al máximo el *Día del Señor* (Apc 1, 10; lit. día señorial; cfr. *Didaché* XIV, 1; *Evangelio de Pedro*, 35, 50: ἡ κυριακή), día exclusivamente consagrado a Dios en el que se evoca la Pascua antigua, donde se conmemora a Cristo gloriosamente resucitado, donde se espera la Parusía (*Iom Jahvé*); así se profesa que el proceso del tiempo tiene una significación salvífica.

175. El *kairós* designa la ocasión particularmente propicia para realizar una empresa. Hipócrates abre su tratado sobre los *Preceptos* con esta aserción: "En el tiempo (καιρός) está la ocasión, y en la ocasión un tiempo breve. La curación se hace con tiempo, a veces también en la ocasión". Cfr. Aforismos, I, 1: "La vida es corta, el arte es largo, la ocasión fugitiva".

mundo y del tiempo actuales, ha de estar presente en ellos, "contemporáneo", armonizando con todos estos datos concretos, que son para él otras tantas expresiones de la voluntad de Dios, rey de los *aiones* [176]. Puesto que la gracia se dispensa siguiendo una cierta cronología, cada instante, cada momento, es de una importancia religiosa única [177].

De ningún modo se trata —¡ni mucho menos!— de que haya que acomodarse a este mundo. San Pablo prescribe exactamente lo contrario (Tit 2, 12), pero es preciso que nuestro espíritu se renueve por la gracia, de tal forma que, una vez transformado, pueda discernir (δοκιμάζειν) en cualquier situación dada y en todo momento la voluntad de Dios (Rom 12, 2). Esta metamorfosis interior, que capacita para apreciar y discriminar como por instinto lo que está bien o mal, opone la moral de la nueva Alianza a la regulación estricta y al automatismo de un ética legal, así como a las distinciones de la casuística [178]. 1 Thes 5, 19-21 atribuye este sabio discernimiento de valores a la luz del Espíritu Santo. Phil 1, 9-10 lo considera como manifestación de un sentido del tacto afinado por un intenso amor de caridad. En cualquier caso, el juicio prudencial y autónomo del cristiano se aplica de modo inmediato al tiempo y a las circunstancias concretas en que descubre y realiza lo que agrada a Dios [179]. No tiene que improvisar su conducta de forma más o menos aleatoria, ni mucho menos someterla a una regla abstracta, sino que debe conformarse a lo que la voluntad de Dios, significada en el momento presente, le propone.

Jamás el tiempo encerró tal abundancia de gracias, tantas posibilidades de crecimiento y fruto. Como "resta corto" (1 Cor 7, 29; Rom 13, 1-14), se hace urgente utilizar sus recursos [180]. ¿Cómo perder

---

176. 1 Tim 1, 17. A. N. WILDER, *Eschatology and Ethics in the Teaching of Jesus* (2.ª ed., New York, 1950); J. MOUROUX, *Structure spirituelle du présent chrétien*, en *Recherches de Science religieuse* (1956) 5-24, y sobre todo TH. BOMAN, *Hebrew Thought compared with Greek* (Londres, 1960) 123 ss., 161 ss.

177. Son los ἴδιοι καιροί de 1 Tim 2, 6; Tit 1, 3, los tiempos fijados por Dios (Act 1, 7), a los que hay que adaptarse y obedecer (cfr. Mt 26, 18; Ioh 2, 4; 7, 3. 6, etc.), para que la voluntad de Dios se haga *en la tierra como en el cielo* (Mt 6, 10). Aunque el justificado sigue siendo hombre y a la vez está divinizado, no tiene que vivir en dos planos, sino que el reino de Dios se encuentra en él (Lc 17, 21; 1 Cor 6, 17. 19).

178. "Nunca se ponderará bastante, con Jülicher, la profundidad y la maravilla de esta doctrina que una tan estrechamente la religión y la moral... El atractivo por el bien e incluso el discernimiento del bien dependen en gran parte de las disposiciones del alma" (M. J. LAGRANGE, *Saint Paul. Épître aux Romains*, París, 1931, p. 295). De hecho, San Pablo esboza la actitud espiritual y moral del justificado (Rom 11, 1-2) que se ha hecho consciente de las prodigiosas iniciativas de la misericordia divina para con él (V-XI), y O. CULLMANN escribe fundadamente: "este δοκιμάζειν es la clave de toda moral neotestamentaria" (*o. c.*, p. 164).

179. De ahí 1 Cor 7, 17: "Que cada cual continúe viviendo en la condición que el Señor le asignó, tal como le encontró la llamada de Dios", en la esclavitud (v. 22) o en el matrimonio (v. 3. 10 ss.); así, debe seguir trabajando para poder comer (2 Thes 3, 10-12), etc.

180. Especialmente para realizar las obras de la caridad fraterna (Lc 12, 57; Gal 6, 10; Rom 13, 10-11; Heb 10, 25). Según 2 Pet 3, 12, el advenimiento de la Parusía se ha retrasado para dar a los pecadores ocasión

el tiempo, cuando hay tantas ocasiones para el bien [181]? De ahí las exhortaciones de San Pablo a "aprovechar bien el tiempo presente" [182]. Este, en efecto, no es sólo el tiempo de la salvación, ni es tampoco un tiempo sagrado, sino que rigurosamente es "una cita de Dios", según la bella expresión bíblica [183]. Así, para el que participa en la nueva Alianza cada hora es un momento crucial, un "acontecimiento" que empleará para el servicio de Dios y del prójimo, para realizar su parte en el plan divino de la salvación, de la santificación y de la asimilación a Cristo. Uno de los criterios de la caridad auténtica es ser fervoroso de espíritu y "servir al tiempo" [184].

---

para convertirse; por lo que dicho plazo se abreviará si los fieles son más numerosos y fervientes.

181. Cfr. Sentencias de Sexto, 54: "Todo el tiempo que no piensas en Dios, considéralo como perdido".

182. Col. 4, 5; Eph 5, 16. En ambos casos, la exhortación matiza el precepto de "conducirse con sensatez" (περιπατεῖτε ὡς σοφοί... ἐν σοφίᾳ). El verbo compuesto intensivo ἐξαγοράζω puede significar "ganar tiempo, contemporizar" (Dan 2, 8), pero también "explotar a fondo la ocasión", sacar todo el partido posible de la coyuntura (cfr. BÜCHSEL, en G. KITTEL, *Th. Wört. I*, p. 128; R. M. POPE, *Studies in pauline Vocabulary: Redeeming the Time*, en *The Expository Times*, 22; 1910-11, pp 552-554). La exhortación apostólica recoge aquí la concepción estoica del tiempo (del todo opuesta a la epicúrea), que le atribuye una finalidad y le hace depender de la Providencia: el sabio acepta el tiempo y se pone así de acuerdo con el universo y con la divinidad (cfr. ESTOBEO, II, 7, 18; ed. Wachsmuth, pp. 131 ss.; ARNIM, *Stoic. vet. frag.* II, 509). V. GOLD-SCHMIDT, *Le système stoïcien et l'idée de temps* (París, 1953).

183. *mo'ed*, lit. "citas", es una designación de las solemnidades litúrgicas: los "tiempos de Dios" (Lev 23, 2. 4. 37. 44; 2 Par 2, 3; Esd 3, 5, inscrita en los estandartes de Qumrán (*Guerra*, IV 7; cfr. I, 8), que evocaba el momento fijado por Dios para la realización de sus decretos. Comparar *zeman*, "período, duración" (Eccl 3, 1-11): Cada cosa tiene su hora ineluctablemente marcada por Dios, que lo ordena todo (el ritmo de los días, Is 23, 20; la lluvia, 11, 14; el alimento, 104, 27; Ps 145 15); el sabio debe someterse a este orden, y abandonarse a la Providencia: "Mis tiempos están en tu mano" (Ps 31, 16). Cristo es el modelo perfecto de la exactitud en actuar "a la hora" del Padre (Ioh 2, 4; 4, 23; 12, 23. 27; 13, 1; 17, 1).

184. Rom 12, 11, τῷ καιρῷ δουλεύοντες (lección del texto occidental y de la *Vetus Itala*, cada vez más aceptada como la más difícil, cfr. AGAPÈ II, pp. 142, 146; W. SCHRAGE, *Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese*, Gütersloh, 1961, p. 40, n. 118; J. DUPONT, *Le discours de Milet*, París 1962, p. 53, n. 3). Servir al tiempo es cumplir el "hoy de Dios", porque el autor de la creación lo es también del tiempo en que ésta se inaugura. El conduce y orienta su evolución y, por tanto, mide la duración en que se desarrolla: el curso de los acontecimientos. Al rescatar al mundo y salvar a sus elegidos, Dios determina "el tiempo de salvación", que es el de su intervención o el de su paciencia, "el año de gracia del Señor", es decir, la época en que se pondrán por obra los medios de que Dios se sirve para alcanzar sus fines y desplegar su gloria hasta la resurrección final: "el fin de los tiempos". El creyente observa los signos de los tiempos para poder descubrir en ellos los designios de Dios y disponerse a su servicio; el tiempo de Dios es el de la duración salvadora, *sacramentum spei* (SAN AGUSTÍN, *C. Faustum*, XII, 20; *P. L.* XLII, 265; cfr. SANTO TOMÁS, 1, q. 14, a 13: "Todo lo que se encuentra en el tiempo está presente a Dios... porque su mirada contempla eternamente todas las cosas, tal como son en su misma realidad"). "Cada situación impone sus tareas a realizar, cada ocasión es un plazo que Dios fija... Pablo quiere que se tome en considera-

3.º Hacer rendir el plazo de tiempo que media hasta el regreso de Cristo es la enseñanza expresa de la parábola de las minas [185]. Pero esta se cierra con el axioma, varias veces repetido por el Señor "A todo el que tiene se le dará, y al que no tiene, aun lo que tiene le será quitado" [186]. Es una ley de la economía de las larguezas divinas: Dios se muestra magníficamente generoso hacia los que han recibido, conservado y hecho fructificar sus mejores dones; les concede "gracia sobre gracia [187], es decir, una sobreabundancia ordenada, progresiva: cada beneficio recibido, si se traduce fielmente en obras, se convierte en prenda de un nuevo favor.

Una inmensa *responsabilidad* pesa, por tanto, sobre cada beneficiario de la nueva Alianza: "A quien mucho se le ha entregado, mucho se le pedirá" (Lc 12, 48). Por muy altas que fueran las gracias que recibió el Bautista, aún pertenecía al régimen de las Promesas, a la antigua Alianza, asociada a Moisés, Elías y los Profetas (16, 16). Ahora bien, "el menor en el reino de Dios es más grande que él" (7, 28); no en mérito o en santidad personal, sino en dignidad [188]. El hijo tiene siempre una condición y una nobleza superiores al esclavo [189]. Así, los discípulos de Jesucristo, liberados por la verdad (Ioh 7, 32), purificados "por la sangre de una alianza eterna" (Heb 13, 20), dotados del Espíritu Santo para tener "capacidad de cumplir la voluntad de Dios en toda suerte de bien" (v. 21), se encuentran necesariamente obligados a hacer honor a su dignidad, a poner por obra los dones recibidos con mayor fidelidad y celo que los creyentes de la antigua Alianza [190]. ¡Nobleza obliga!

---

ción la cualidad del tiempo en que se vive, que está dominado por la resurrección de Cristo y la esperanza de su retorno" (FR. J. LEENHARDT, *L'Épître de saint Paul aux Romains*, Neuchâtel-París, 1957, in h. l.). De ahí, las constantes exhortaciones a estar vigilantes, fuertes, fervientes, a combatir, a entrenarse...; y las condenaciones de la indiferencia, torpeza, negligencia, pereza, etc., *infra*, pp. 541, nn. 4-5.

185. Lc 19, 11-27 (cfr. Mt 25, 11-30), con los comentarios de J. DAUVILIER (*La parabole des mines ou des talents et le § 99 du Code de Hammurabi*, en *Mélanges J. Magnol*, París, 1948, pp. 153-166) y de M. ZERWICK, *Die Parabel vom Thronanwärter*, en *Biblica* (1959) 654-674.

186. Lc 19, 11-27; cfr. 8, 18; Mc 4, 25.

187. Ioh. 1, 16 (con la excelente exégesis de W. HENDRIKSEN, *New Testament Commentary*, Grand Rapids, 1953, I, pp. 88-89) que el P. Lagrange comenta con un texto de Filón: "Así es como siempre suspende y retira las primeras gracias antes de que los beneficiados se sientan saturados y las menosprecien, pero al mismo tiempo concede otras en lugar de aquellas, y unas terceras en lugar de las segundas, y siempre nuevas en lugar de las antiguas" (*De post.* C. 145). Comparar: "de vida en vida... de gloria en gloria" (2 Cor 2, 17; 3, 18). *Infra* p. 116, n. 1.

188. Ser el último en una categoría superior es ser más grande que el mayor en una categoría inferior. Por esto, los miembros de la Iglesia tienen una vocación mejor y más gloriosa que los de la Sinagoga (Gal 4, 21-26; 2 Cor 3, 7-11).

189. "No hay comparación entre el hijo de la casa y el hijo de una esclava" (SAN CIRILO DE JERUSALÉN, *P. G.* XXXIII, 536). Sobre la salvación de los justos del A. T., cfr. textos y bibliografía en D. JUDANT, *Les deux Israël* (París, 1960) 136 ss.

190. Este *a fortiori* es explotado sobre todo por Heb 2, 1-4; 9, 14; 10, 29; 12, 25; cfr. Lc 23, 31. Pero el Señor hizo ya escuchar a un auditorio

4.º Existía en el Antiguo Testamento una virtud propia para observar las cláusulas de la Alianza y mantener una vinculación fiel y religiosa con Dios: la *hesed* [191]; era una rectitud moral básica, tejida de lealtad y de sentido de justicia [192], que se caracterizaba por su inmutabilidad [193] y a veces se desplegaba en devoción y piedad filial (Ruth 3, 10; Neh 13, 14). Ciertamente, esta disposición del corazón continúa existiendo en la nueva Alianza, pero ésta no parece exigir una moral propia —al menos los escritores neotestamentarios no la han desarrollado— sin duda porque no se trata de observar un tratado o los artículos de un código, sino de adherirse a la persona viviente de Cristo glorioso [194]. Por eso la *hesed* se ve sustituida por la fidelidad-perseverancia [195], inspirada en la fe, la esperanza v la caridad, es decir, en el don total de sí mismo al Salvador.

Además, en la antigua Alianza, la fidelidad de Dios hacia su pueblo estaba en función de la fidelidad que éste a su vez le demostrara, con lo cual las bendiciones del *berith* resultaban muy aleatorias [196]; en cambio, la nueva Alianza será eterna (Heb 8, 8-9). Por una parte, en efecto, está sellada por el amor inmutable de Dios [197], quien una vez

---

rebelde que los ninivitas y la Reina del mediodía les condenarían (Mt 12, 41-42), que los publicanos y las cortesanas harían enrojecer de vergüenza a muchos que tenían fama de justos (21, 32).

191. Ier 2, 2. El *hasid* es el fiel servidor de Dios (Ps 16, 10). Cfr. L. GUKOWITSCH, *Die Entwicklung des Begriffes "hâsîd" im Altem Testament* (Dorpat, 1934); IDEM, *Die Bildung des Begriffes "hâsîd"* (Dorpat, 1935); C. SPICQ, *Prolégomènes à une Étude de Théologie néotestamentaire* (Lovain-Leiden) 120-124; U. MASING, *Der Begriff Héséd im Altestamentlichen Sprachgebrauch,* en *Charisteria I. Kôpp octogenario oblata* (Holmiae 1945) 27-63; A. R. JOHNSON, *Hesed and Hasid,* en N. A. DAHL, A. S. KAPELRUD, *Interpretationes ad Vetus Testamentum pertinentes S. Mowinckel septuagenario missae* (Oslo, 1955) 100-112. Cfr. A. GELIN: "Pensamos que amar la héséd (Mich 6, 8) es comprometerse a vivir la conducta propia de la Alianza, que a la vez es vínculo con Dios con el prójimo (En *Ami du Clergé,* 1958, p. 179).

192. Os 2, 21; 12, 7; Mich 6, 8; Ier 9, 23; Ps 101, 1; Prv 21, 21; Eccli 44, 10, etc.

193. Gen 24, 49; Ios 2, 14; Is 16, 5; Os 4, 1; Ps 85, 11, etc.

194. Mt 10, 33: "A todo el que me negare delante de los hombres, yo le negaré también delante de mi Padre, que está en los cielos" (cfr. Mc 8, 38; Lc 12, 9). Son significativos los términos que designan la ruptura de la Alianza nueva: crucificar y escarnecer al Hijo de Dios (Heb 6, 6), pisotearle, profanar la sangre que ratificó la Alianza (10, 29), ser culpable de haberla derramado (1 Cor 11, 27). La apostasía es una monstruosidad: el que se aparta del mandamiento o del camino (1 Tim 6, 14; 1 Ioh 3, 23) es un ser repugnante, como un perro que vuelve a su vómito, o como una puerca (2 Pet 2, 22; cfr. Phil 3, 2; Apc 22, 15).

195. 2 Tim 4, 7; Apc, 10. Este tema se tratará en el cap. V, pp. 265 ss.

196. "Si rechazáis mis leyes y desdeñáis mis costumbres, si rompéis mi alianza y no ponéis en práctica todos mis mandamientos, mirad que yo haré lo mismo con vosotros" (Lev 26, 15-16); "Hoy has obtenido que Yavé te diga que El será tu Dios, pero a condición de que sigas sus caminos, de que guardes sus leyes, sus mandamientos y sus costumbres, y de que escuches su voz. Y Yavé ha obtenido hoy de tí esta declaración: que tú serás su pueblo particular, como El te dijo, pero a condición de guardar todos sus mandamientos" (Dt 26, 17-18; cfr. 28, 15-68; Am 4, 6-12).

197. Rom 3, 3: "¡Pues qué! Si algunos han sido infieles ¿acaso va a anular su infidelidad la fidelidad de Dios? No, ciertamente...".

comprometido para siempre no puede mentir ni volverse atrás [198]. Por otra, la antigua Alianza exigía el cumplimiento de sus prescripciones sin proporcionar los medios adecuados para cumplirlas, mientras que el Dios de la nueva Alianza, después de conceder la salvación por medio de su Hijo (Rom 8, 32), otorgará todos los auxilios necesarios para perseverar [199], incluido el perdón de las faltas, porque es fiel en su misericordia (1 Ioh 1, 9) y más grande que nuestro corazón (3, 20).

En consecuencia: "Pemanezcamos indefectibles en la profesión de nuestra esperanza, porque fiel es el que nos hizo las promesas" (Heb 10, 23).

---

198. 2 Tim 2, 13; Tit 1, 2; Rom 11, 29 (cfr. C. SPICQ, ΑΜΕΤΑΜΕΛΗΤΟΣ, dans *Rom 11, 29,* en *R. B.*, 1960, pp. 210-219).

199. 1 Thes 5, 24; 2 Thes 3, 3; 1 Cor 1, 9; Phil 1, 6.

Capítulo II

EL NUEVO SER Y LA NUEVA VIDA

"El vino nuevo hay que echarlo en odres nuevos" (Lc 5, 38).

Así como no vale la pena destrozar un vestido nuevo para reparar otro ya usado, porque "el remiendo tomado del vestido nuevo no ajustará sobre el viejo" [1], el Evangelio, que es como el nuevo vestido de la humanidad, no puede combinarse con el judaísmo, dotado de una inspiración tan diferente. No se trata de adaptar parcialmente la nueva religión a la antigua, sino de reemplazarla por entero. De modo semejante, en el plano subjetivo es imposible ser al mismo tiempo esclavo e hijo (Rom 7, 6; cfr. Lc 15, 17 ss.). Desde que Dios dispuso que sus elegidos fueran "santos e inmaculados en su presencia" (Eph 1, 4), ya no se puede responder a tal vocación sin antes transformarse y purificarse profundamente: "La carne y la sangre no pueden heredar el reino de Dios, y la corrupción no hereda la incorruptibilidad" (1 Cor 15, 50).

Por otra parte, más que la adquisición de una perfecta rectitud moral —la cual en rigor podría alcanzarse con los auxilios divinos apropiados— lo que se dilucida es la actividad misma de las virtudes teologales que garantizan una verdadera sociedad e intimidad con Dios. Descendiente de pecadores, jamás un hombre podrá obtener la nobleza y la sencillez que caracterizan "no a los extranjeros o a los huéspedes de paso, sino a los conciudadanos de los santos, a los miembros de la familia de Dios (o residentes de su casa)" (Eph 2, 19).

Por eso la institución religiosa fundada por Cristo recibe el nombre de nueva Alianza [2], y produce una verdadera metamórfosis [3] en todo

---

1. Lc 5, 36, τῷ παλαιῷ οὐ συμφωνήσει. Lo que se subraya en el *logion* es la incompatibilidad existente y la necesidad de tomar partido, cfr. J. Dupont, *Vin vieux, vin nouveau,* en *Catholic biblical Quarterly* (1963) 286-304.

2. Mt 26, 28; Lc 22, 20; 1 Cor 11, 25; 2 Cor 3, 6; Heb 8, 8; 9, 15; 12, 24. Sobre la diferencia entre νέος "reciente": nuevo desde el punto de vista del tiempo (neófito = recién convertido 1 Tim 3, 6; νεότης, juventud; 4, 12), y καινός, "nuevo" desde el punto de vista cualitativo: no usado, o aún no utilizado, cfr. Agapè III, p. 177, nn. 4-5; K. Prümm, *Theologie des zwei-*

el que a ella se agrega: la salvación de Cristo implica una transformación del alma en sí misma (Rom 12, 2; Eph 4, 23), operada por Dios o por el Espíritu Santo (Eph 4, 24; Tit 3, 5), y que desemboca en el "hombre nuevo" (Col 3, 10; Eph 2, 15), no ya conforme o adaptado a este mundo (Col 3, 9; Eph 4, 22), sino hecho a imagen de Dios por el conocimiento y la santidad, apto por consiguiente para "caminar en novedad de vida" [4], es decir, para llevar una vida moral conforme a las exigencias de su nuevo ser. El realismo de esta renovación es tal, que los Apóstoles no dudan en considerar al bautizado como una criatura o creación nueva [5] con lo cual señalan una intervención de la omnipotencia de Dios que se atribuye al Espíritu Santo, poniendo el acento en la obra de santificación y de espiritualización llevada a cabo en el regenerado. Todo es joven y nuevo en el "nuevo camino" inaugurado por Cristo (Heb 10, 20). El neófito, creado de nuevo por así decirlo, se ve rejuvenecido incesantemente por la gracia [6]; y se renueva en él de día en día [7], gracias a la caridad que le anima, ese amor siempre espontáneo y cada vez más ferviente [8], hasta la definitiva transfiguración del estado glorioso (Phil 3, 21).

I. *Arrepentimiento y Bautismo*

Para entrar en el reino mesiánico o en la Iglesia, es decir, para participar en la economía de la salvación, se requiere una doble preparación: arrepentirse y creer en Cristo: "El tiempo se ha cumplido y el reino de Dios está cerca: Haced penitencia y creed en el Evange-

---

ten Korintherbriefes (Friburgo, 1960) I, pp. 221 ss. R. A. HARRISVILLE (*The concept of Newness in the New Testament*, Minneapolis, 1960), siguiendo a Suidas (s. x) que identifica ambos términos, sostiene su sinonimia en el N. T. Integra la idea de novedad en el aspecto escatológico del kerygma, implicando continuidad, contraste, finalidad, dinamismo. Obsérvese, no obstante, que en los Setenta el primer término corresponde casi siempre a *naar*, y el segundo a *hadas*. Sobre la *berith hadaschah* de los profetas y de Qumrán, cfr. A. JAUBERT, *La notion d'Alliance dans le Judaïsme* (París, 1963) 64, 209 ss.

3. De ahí los verbos ἀνακαινόω (2 Cor 4, 16; Col 3, 10), ἀνακαινίζω (Heb 6, 6), ἀνανέομαι (Eph 4, 23); cfr. ἀνακαίνωσις (Rom 12, 2; Tit 3, 5).

4. Rom 6, 4. Para San Juan, el que cree en Dios y ama a sus hermanos ha pasado de la muerte a la vida (Ioh 5, 24; 1 Ioh 3, 14).

5. 2 Cor 5, 17: "El que está en Cristo se ha convertido en una criatura nueva; su ser viejo pasó y existe un nuevo ser", animado de un espíritu nuevo (Rom 7, 6); "ni la circuncisión es nada ni el prepucio, sino la nueva criatura" (Gal 6, 15). Cfr. Apc 21, 5: "He aquí que hago nuevas todas las cosas".

6. (Al que venciere... le daré una piedrecita blanca, y en ella escrito un nombre nuevo" (Apc 2, 17); E. B. ALLO comenta: El nombre nuevo designa una renovación de la naturaleza, ya que nombre y esencia eran solidarios según las concepciones antiguas... una participación mayor en la naturaleza divina, un aumento de gracia" (*Saint Jean. L'Apocalypse*, 3.ª ed., París 1933).

7. 2 Cor 4, 16; cfr. 3, 18; Rom 12, 2.

8. 1 Ioh 2, 7; 2 Ioh 4, 6. Cfr. AGAPÈ III, pp. 310 ss.

lio" [9]. Esta fundamental exigencia es universal [10], se dirige tanto a los judíos como a los griegos [11], pues todos son pecadores y el arrepentimiento es el cambio de rumbo por el que el hombre se aparta del mal y del error para orientarse hacia Dios [12].

Semejante renovación forzosamente ha de ser muy profunda y compleja, hasta el punto de definir toda una actitud espiritual [13]. La conversión o penitencia (*metánoia*) es ante todo un cambio de apreciación o de convicción [14], y en este sentido implica una adhesión de fe. A raíz de una predicación, de la contemplación de un milagro o de

---

9. Mc 1, 15; cfr. 6, 12; Mt 3, 2; 4, 7; Act 17, 30; Apc 3, 19 (cfr. R. SCHNACKENBURG, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testamentes*, 2.ª ed., (Munich, 1962, pp. 11-18; L. BOUYER, *La Spiritualité du Nouveau Testament*, París, 1960, pp. 61 ss.). En el cuarto Evangelio solamente se menciona la fe (englobando la conversión). Nuestra traducción sigue la costumbre de calcar el latín *poenitere, poenitentiam agere*, pero el sentido originario es el de conversión (cfr. el hebreo *schoub;* cfr. W. L.HOLLADAY, *The Root šûbh in the Old Testament*, Leiden, 1958) o arrepentimiento. El acento se pone sobre el cambio más que sobre la aflicción; apunta tanto al elemento dinámico y positivo "hacia Dios" como a la ruptura con el pasado (cfr. el hijo pródigo: "Me levantaré e iré a mi Padre"; Lc 15, 17-20). W. BARCLAY, *Turning to God* (Londres, 1963) 16 ss.

10. Según Heb 6, 1, la enseñanza primaria y el fundamento de la moral cristiana es la renuncia a las obras muertas y la fe en Dios. Según 2 Pet 3, 9: "El Señor pacientemente os aguarda, no queriendo que nadie perezca, sino que todos vengan a penitencia".

11. Lc 13, 3, 5; Act 5, 31; 11, 18; 20, 21; 26, 20.

12. Lc 5, 32: "No he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores a penitencia"; 15, 7. 10: "Hay alegría ante los ángeles de Dios por un solo pecador que se arrepiente"; hay que entender que Dios mismo se alegra ante sus ángeles, asociandose todo el cielo a su alegría (A. F. WALLS, *"In the Presence of the Angels"*, en *Novum Testamentum*, 1959, pp. 314-316).

13. Heb 6, 6, ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν (C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux*, París, 1953, II, pp. 169 ss.). Cfr. Mt 18-3: "Si no cambiáis y no os hacéis como niños, no entraréis en el reino de los cielos".

14. Μετανοέω propiamente significa: pensar después y de modo distinto, reflexionar y cambiar de idea o de manera de pensar (cfr. μεταμέλομαι, Mt 21, 32: "Ni siquiera habéis querido después arrepentiros y creer en él", que es casi equivalente a μεταβάλλεσθαι, Act 28, 6; Mt 27, 3). Así como la πρόνοια es un conocimiento previo, la μετάνοια es un conocimiento posterior, que implica una modificación de la conducta y de la orientación religiosa. Cfr. C. SPICQ, o. c., pp. 171 ss.; E. FR. THOMPSEN, Μετανοέω *and* Μεταμέλει *in Greek Literature until 100 A. D.* (Chicago, 1909); A. H. DIRKSEN, *The New Testament Concept of Metanoia* (Washington, 1932); E. K. DIETRICH, *Die Umkehr im A. T. und im Judentum* (Stuttgart, 1936); H. POHLMANN, *Die Metanoia als Zentralbegriff der christlichen Frömmigkeit* (Leipzig, 1938); E. WÜRTHWEIN, J. BEHM, *in h. l.*, en G. KITTEL, *Th. Wört.*, IV, 972-1004; H. BRAUN, *"Umkehr" in spätjüdisch-häretischer und in frühchristlicher Sicht*, en *Zeitschrift für Theologie und Kirche* (1953) 243-258; E. FUCHS, *Zur Frage nach dem historischen Jesus* (Tübingen, 1960) 319 ss.; todo el fascículo 47 de *Lumière et Vie* (1960) que estudia la conversión en el A. T. y en los Sinópticos (M. Fr. Lacan), en los Hechos (J. Dupont), en San Pablo (E. M; Boismard) y en San Juan (D. Mollat). Los paganos no ignoraron la dinámica de la conversión-arrepentimiento que conduce al alma hacia el progreso moral (PLUTARCO, *De Genio*, 22; *De tranq. An.* 19; R. JOLY, METANOIA, en *Rev. Hist. des Relig.* 1961, pp. 149-156; IDEM, *Le Tableau de Cébès et la Philosophie religieuse*, Bruselas, 1963, pp. 38 ss.).

una madura reflexión [15], el hombre se da cuenta de sus errores, reniega de los ídolos y alcanza la verdad [16], ya sea confesando y glorificando al verdadero Dios (Apc 16, 9), ya reconociendo en Jesús al jefe y autor de la salvación [17]. Tal cambio de mentalidad y de juicio acarrea la tristeza [18], el arrepentimiento del pasado (Act 2, 37-38), y origina una conversión de la voluntad: el alma apartada de Dios, a la que su afecto por el pecado mantenía alejada de El [19], se vuelve de nuevo para responder a la llamada divina; arrepentirse es sinónimo de convertirse [20]. Tal contrición, en la medida en que es sincera, se

15. Lc 16, 30: "Si alguno de los muertos fuese a ellos, harían penitencia"; 24, 47; Mt 11, 20; 12, 41: "Los ninivitas hicieron penitencia por la predicación de Jonás"; Act 26, 20; Apc 2, 5: "Recuerda de dónde has caído, y arrepiéntete"; 3, 3: "Acuérdate de lo que has recibido y has escuchado, y obsérvalo y conviértete". Por último, Dios es quien llama a la penitencia y da la fuerza para regresar (Act 5, 31; 11, 18; Rom 2, 4; comparar Heb 12, 17), porque es El quien realiza el querer y el obrar (Phil 2, 13; cfr. 2 Cor 5, 18; Lam 5, 21: "Haznos volver hacia ti, Señor, y regresaremos. Renueva nuestros días como en los tiempos antiguos"; Ps 51, 12). La *metánoia* es, pues, aceptación espontánea del don de Dios, respuesta a la proposición de su gracia.

16. 2 Tim 2, 25: "Puede que Dios les conceda que se conviertan *para* conocer la verdad"; Act 17, 30; 26, 18: "Te envío para que les abras los ojos, a fin de que vuelvan de las tinieblas a la luz y del poder de Satanás a Dios, para que por la fe en mí reciban el perdón de los pecados y la herencia con los santificados" (cfr. la formulación análoga en Qumrán, W. Grossouw, *The DSS and the New Testament*, en *Studia Catholica*, 1952, p. 6); Apc 9, 20: "El resto de los hombres... no se arrepintieron ni siquiera de las obras de sus manos, para dejar de adorar a los demonios y a los ídolos..."; comparar Lc 7, 30.

17. Mt 11, 20; Act 6, 31; 20, 21: "Pablo daba testimonio a judíos y griegos sobre la conversión a Dios y la fe en nuestro Señor Jesucristo".

18. 2 Cor 7, 9-10; cfr. Mt 26, 75; Fl. Josefo, *Ant.* XI, 156: τὴν μετάνοιαν καὶ λύπην τὴν ἐπὶ τοῖς ἔμπροσθεν ἐξημαρτημένοις ἀσφάλειαν τε ἔξειν καὶ φυλακὴν τοῦ μηδὲν ὅμοιον συμπεσεῖν.

19. Hay que arrepentirse de la maldad (Act 8, 22), de la impureza, de la intemperancia, del libertinaje (2 Cor 12, 21), de la fornicación (Apc 2, 21), de los homicidios, de los maleficios, de los robos y de la idolatría (9, 20), es decir, de todas las "obras" malas o vanas (2, 22; 16, 11; Heb 6, 1). De ahí ἀποστρέφειν, Act 3, 26 (comparar 1 Thes 1, 9; Act 14, 15).

20. ἐπιστροφή-ἐπιστρέφειν significan en el orden físico una evolución hacia un objeto preciso: se vuelve un arma contra alguien (*P. Tebt.* I, 138); se gira, se regresa, se desanda camino; el retorno de una enfermedad = = una recaída (W. K. Hobart, *The medical Language of St. Luke*, Londres, 1882, p. 172). En el orden psicológico y moral, expresan un cambio de orientación y de intención, es decir, un movimiento de la atención hacia tal ser o realidad (P. Aubin, *Le problème de la conversion*, París, 1963); frecuentemente empleados con la negación = no tener en cuenta, no preocuparse; tal es el caso de los deudores que en modo alguno se muestran inclinados a restituir (*B. G. U.*, I, 36, 7; *P. Oxy.* III, 486, 30; U. Wilcken, *Chrestomathie*, Leipzig-Berlín, 1912, n. 176, 12; 1.ª mitad del siglo II). En los LXX, ἐπιστρέφειν (más de 550 veces), significa volverse hacia Dios, tornar a El. En el N. T. implica una transformación profunda bajo la luz de la fe y la eficacia de la gracia (Act 11, 21; 15, 3; 26, 18; 1 Thes 1, 8-9; 2 Cor 3, 16), especialmente el alejamiento del pecado, el acceso a la "santidad", el comprometerse en el camino de la salvación. Sobre la asociación o equivalencia: μετανοέω-ἐπιστρέφω (negada por H. Conzelmann, *Die Mitte den Zeit. Studien zur Theologie des Lukas* 2.ª ed., Tübingen, 1957, pp. 84 ss., 198-203), cfr. Mt 13, 15; Lc 17, 3-4; Act 3, 19; 20, 21; 26, 20; 27, 27.

esfuerza por expiar y reparar el mal cometido (Mt 18, 26-27), "haciendo penitencia con saco y ceniza" (11, 21); pero la cualidad interior de la *metánoia* se manifiesta sobre todo en un cambio radical de vida, en la práctica de las virtudes, "obras" o "frutos dignos de penitencia" [21], que son proporcionados o adecuados a las nuevas condiciones del espíritu y a la nueva orientación de la voluntad. Si el nuevo árbol es bueno, no puede dejar de producir frutos conformes a su naturaleza. Concretamente, se trata de la justicia [22] y de las grandes manifestaciones de la caridad fraterna, en particular de la *hesed* y de la limosna, como Is 58, 7 y Miq 6, 8 ya habían enseñado [23].

Todo arrepentimiento sincero merece el perdón de las ofensas (Lc 17, 3-4); así, la conversión a Dios está ordenada "a la remisión de los pecados" [24]; y como la purificación, obra de la gracia y del Espíritu Santo, permite el acceso al Reino de Dios, de una manera más comprehensiva se dirá que la *metánoia* obtiene la salvación (2 Cor 7, 10) o la vida eterna (Act. 11, 18). Sin embargo, un puro don de Dios no se consigue automáticamente por la mera iniciativa del culpable. El ofendido es libre al otorgar su graciosa decisión, por lo cual la oración del convertido debe implorar el perdón [25]. Ahora bien, siendo la salvación obra de una *synergia* humano-divina, Juan el Bautista instituye "un baño de penitencia", primer sacramento de la nueva alianza, en

---

Después de su negación Pedro "se vuelve" a Jesús (Lc 22, 32; cfr. C. H. PICKAR, *The Prayer of Christ for St. Peter*, en *Catholic biblical Quarterly*, 1942, pp. 133-140). J. DUPONT (*Repentir et conversion d'après les Actes des Apôtres, en Sciences ecclésiastiques*, Montreal, 1960, pp. 137-173) da la bibliografía, presentando las nociones de retorno y dirección nueva en conexión con la noción de *via*, es decir, la manera de conducirse que distingue a los cristianos, un cierto estilo de vida.

21. Lc 3, 8 (Mt 3, 8). El fruto no consiste en la conversión del corazón, sino que resulta de ésta y testimonia su sinceridad, como se precisa en Act 26, 20. ἄξιος significa aquí "de igual valor, del mismo peso". (E. BOISACQ, *Dictionnaire éthymologique de la langue grecque*, Heidelberg, 1916, deriva este adjetivo de ἄγω: arrastrar por su peso, pesar de ahí: valioso). Debe existir correspondencia exacta entre los sentimientos interiores y la vida concreta. Es una cuestión de dignidad y de honestidad, a la que en Qumrán se otorgaba una gran importancia (cfr. KR. STENDAHL, ΑΞΙΟΣ *im Lichte der Texte der Qumran-Höhle*, en *Nuntius*, Upsala, 7, 1952, col. 53-55).

22. Cfr. Mt 21, 32: "Juan vino a vosotros por el camino de la justicia", tema de su predicación; cfr. el excelente comentario de J. A. T. ROBINSON, *Twelve New Testament Studies* (Londres, 1962), 20 ss.

23. Después de las advertencias de Juan el Bautista, los oyentes multiplican las preguntas (Lc 3, 10; el imperfecto iterativo ἐπηρώτων indica la repetición de las interrogaciones) sobre lo que se les acaba de exigir (la conjunción consecutiva οὖν apunta a las consecuencias prácticas que hay que deducir). El subjuntivo aorista τί οὖν ποιήσωμεν habrá, pues, que entenderlo: "¿Entonces, qué tenemos que hacer? ¿Frutos de penitencia? ¿En qué consisten? ¿Qué conclusiones hay que sacar?" (H. SAHLIN, *Die Früchte der Umkehr*, en *Studia Theologica*, Lund, 1948, pp. 54-68). Y el Precursor precisa la naturaleza de estos frutos: No molestéis a nadie, dad una túnica al que no la tiene, etc. Cfr. Lc 6, 27 (ἀγαπᾶτε), v. 33 (ἀγαθοποιῆτε), v. 36 (γίνεσθε οἰκτίρμονες).

24. Lc 24, 47, εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. Cfr. Act 3, 19; 5, 31; 8, 22.

25. Pedro dice a Simón el Mago: "Arrepiéntete... y pide al Señor para que, si es posible, se te perdone el pensamiento de tu corazón" (Act 8, 22). Cfr. la petición del *Pater noster*, Mt 6, 12.

que la contrición de los pecadores pudiera encontrar y recibir la gracia de Dios [26]. Por este rito de transformación espiritual y moral, el bautizado proclamaba su fe en el Mesías ya próximo y su intención de mejorar su vida, se agregaba al reino mesiánico y manifestaba su sentimiento de contrición [27]. El baño penitencial no producía inmediatamente, por su propia virtud, la remisión de los pecados, pero excitaba en el alma sentimientos de dolor y de fe que, según su fervor, podían obtener el perdón de las faltas [28]. El Precursor no ignoraba la relativa y provisional eficacia de su "agua de purificación" [29], pues él mismo

26. Mc 1, 4: "Apareció en el desierto Juan el Bautista, predicando el bautismo de penitencia para remisión de los pecados"; Lc 3, 3; Act 13, 24; 19, 4: "Juan bautizó un bautismo de penitencia, diciendo al pueblo que creyese en el que venía detrás de él. βαπτίζω, forma intensiva de βάπτω, "zambullir, bañar", significa "inmergir, submergir". Los sustantivos τὸ βάπτισμα, ὁ βαπτισμός, ignorados por los LXX y por el griego clásico, parecen haberse inventado en conexión con el bautismo de Juan, y fueron adoptados como términos técnicos por los cristianos. R. GINOUVÈS, *Balaneutikè* (París, 1962) 398 ss.; 404, n. 7.

27. La conclusión de R. GINOUVÈS (*o. c.*, pp. 405-428) sobre los baños antiguos es que el agua poseía una triple virtud: *a*) de purificación, lavando las manchas morales; *b*) borrar el pasado: significa la muerte y la renovación; *c*) regenerar y conferir salud, fuerza, invulnerabilidad e inmortalidad; por eso, sumergirse en el agua fue un rito de iniciación y de paso a una vida superior. Es seguro que, al responder a realidades nuevas, la *simbólica* cristiana del agua bautismal no varió para nada estos datos fundamentales universalmente admitidos.

28. Cfr. D. BUZY, *Saint Jean Baptiste. Études historiques et critiques* (París, 1922) 168 ss.; M. SIMON, *Les sectes juives au temps de Jésus* (París, 1960) 78 ss. Con todo fundamento, W. M. FLEMINGTON (*The New Testament Doctrine of Baptism*, Londres, 1948, pp. 20-23) aproxima el bautismo de Juan a las acciones simbólicas de los Profetas, que expresan, confirman y consuman la experiencia íntima del inspirado. En el A. T. el símbolo es prenda de realización del acontecimiento significado.

29. Cfr. Ez 47, 3, ὕδωρ ἀφέσεως, J. JEREMIAS (*Der Ursprung der Johannestaufe*, en *Z. N. T. W.* 1929, pp. 312-320), C. K. BARRETT (*The Holy Spirit and the Gospel Tradition*, Londres, 1947, pp. 31 ss.), O. CULLMANN (*Le Baptême des enfants*, Neuchâtel-París, 1948, pp. 7 ss.), J. BONSIRVEN (*Le Règne de Dieu*, París, 1957, p. 181), R. E. O. WHITE (*The biblical Doctrine of Initiation* Londres, 1960, pp. 56 ss., 319 ss.) y muchos otros relacionan este bautismo con el de los Prosélitos (cfr. M. SIMÓN, *Verus Israel*, París 1948, pp. 322-323, 333 ss.; T. F. TORRANCE, *Proselyte Baptism*, en *New Testament Studies*, 1954, pp. 150-154; T. M. TAYLOR, *The Beginnings of Jewish proselyte Baptims*, *ibid.*, 1956, pp. 193-198); pero éste último no se halla claramente atestiguado hasta la segunda mitad del siglo I (cfr. S. ZEITLIN, *L'Origine de l'institution du Baptême pour les Prosélytes*, en *Revue des Études Juives*, 1934, pp. 50-57. Sin embargo, J. JEREMIAS, *Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten*, Göttingen, 1958, p. 33, ve en *Test. Leví*, XIV 6, la atestación directa del bautismo de los prosélitos en la época precristiana; cfr. L. FINKERSTEIN, *The institution of Baptism for Proselytes*, en *Journal of biblical Literature*, 1933, pp. 203-211; G. R. BEASLEY-MURRAY, *Baptism in the New Testament*, Londres, 1962, pp. 18 ss.). Sería más acertado relacionarlo con las abluciones practicadas en Qumrán, donde el rito de la purificación sólo es eficaz cuando va acompañado y sancionado por el arrepentimiento: El pecador "no se verá perdonado por las expiaciones, ni purificado por las aguas lustrales, ni santificado por los mares y ríos, ni lavado por las aguas. ¡Impuro, impuro permanecerá mientras desprecie los mandamientos de Dios, mientras no se deje instruir por la Comunidad de su Consejo!... Sólo con la humildad de su alma ante los pre-

precisaba: "Ciertamente, yo os bautizo en agua para el arrepentimiento... pero El os bautizará en Espíritu Santo y en fuego" [30].

Esta predicción, referida de modo análogo por los cuatro evangelios [31], anuncia que la total e inmediata purificación de los pecados sólo la obtendrá el don mesiánico del "Espíritu prometido" [32]. Cuando en el bautismo de Cristo los cielos se abren, es para permitir su descendimiento [33]. El aspecto de una paloma evoca la actividad creadora del espíritu divino que se cierne sobre las aguas para fecundarlas [34], y

---

ceptos de Dios podrá purificarse su carne al ser rociada con el agua lustral, sólo entonces se santificará en el agua corriente" (*Manual de Disciplina*, III, 4-9; cfr. J. THOMAS, *Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie* Gembloux, 1935, pp. 10 ss. *Le Baptême des Esseniens*, en *Recueil L. Cerfaux*, Gembloux, 1954, I, pp. 321-336; W. H. BROWNLEE, *John the Baptist in the New Testament*, New York, 1957, pp. 36 ss.; J. A. T. ROBINSON, *The Baptism of John and the Qumran Community*, en *The Harvard theological Review*, 1957, pp. 175-191; O. BETZ, *Die Proselytentaufe der Qumransekte und die Taufe in Neuen Testament*, en *Revue de Qumrân*, 1958, pp. 213-234; IDEM, *Le ministère cultuel dans la secte de Qumrân et dans le christianisme primitif*, en *Recherches bibliques IV. La Secte de Qumrân*, Desclée de Brouwer, 1959, pp. 179-181; G. GNILKA, *Die essenischen Tauchbäder und die Johannestaufe*, en *Revue de Qumrân*, X, 1961, pp. 185-208; J. A. T. ROBINSON, *o. c.*, pp. 11-27). Pero su originalidad, advertida ya por FL. JOSEFO —quien emplea βαπτισμός para designar el bautismo de Juan y a éste lo designa con el término ὁ βαπτιστής (*Ant.* XVIII, 117, único empleo fuera del N. T.)— le viene de su estrecha relación con el kerygma del Precursor en el triple plano ético, mesiánico y escatológico; cfr. J. SCHNEIDER, *Die Taufe im Neuen Testament* (Stuttgart, 1952) 19-24; IDEM, *Baptism and Church in the New Testament* (Londres, 1957) 18 ss.; H. H. ROWLEY, *The Baptism of John and the Qumran Sect*, en A. J. B. HIGGINS, *New Testament Essays* (Manchester, 1959) 218-229; OEPKE, en G. KITTEL, *Th. Wört.* I, 534 (en relación con las religiones mistéricas etc.).

30. Mt 3, 11; Mc 1, 7-8; Lc 3, 16; Ioh 1, 33. Comparar "ser bautizado en el Espíritu Santo" (Act 1, 5; 11, 16; por oposición al bautismo de Juan). A la bibliografía de J. COPPENS, *Baptême*, en *D. B. S.*, I, 853-924, hay que añadir la de R. SCHNACKENBURG, *Taufe*, en J. B. BAUER, *Bibeltheologisches Wörterbuch* (Graz, 1959) 736-745, y H. G. MARSH, *The Origin and Significance of New Testament Baptism* (Manchester, 1941); H. SCHLIER, *Die Zeit der Kirche* (Friburgo, 1956) 106-129; CH. MASSON, *Vers les sources d'eau vive* (Lausanne, 1961) 216-227.

31. Las antítesis son muy fuertes (yo-él, la más acusada: yo os bauticé [aoristo ἐβάπτισται, Mc 1, 8] — él os bautizará [futuro]; agua actuando sobre el cuerpo — Espíritu Santo purificando y transformando el alma) y desembocan en la oposición eficacia relativa y parcial — eficacia inmediata y plena. Sólo el Hijo de Dios es el Cordero que quita el pecado del mundo (Ioh 1, 29-30).

32. Eph 1, 13 (cfr. Is 32, 15; 44, 3; Ez 39, 29; Zach 12, 10). Sobre le fe de los contemporáneos en la efusión del Espíritu Santo en la época del Mesías, cfr. *I Hen.* XLIX, 3; Ps. Salom. XVII, 42; *Doc. Dam.* II, 10; *Test. Lev.* XVIII, 2-14; *Test. Juda*, XXIV, 2 ss.; G. W. LAMPE, *The Seal of the Spirit* (1951) 27 ss. M. A. CHEVALLIER, *L'Esprit et le Messie* (París, 1958); E. BEST, *Spirit-Baptism*, en *Novum Testamentum* (1960) 236-243.

33. Mt 3, 16; cfr. Is 64, 1: "¡Ah, si desgarraras los cielos, si descendieras!"; A. FEUILLET, *Le baptême de Jésus d'après L'Evangile selon saint Marc* (1, 9-11), en *Catholic biblical Quarterly* (1959) 468-490.

34. Gen 1, 2. En Oriente, la paloma es un animal sagrado, símbolo de la diosa madre y de Astarté señora del amor (FILÓN, *De Prov.* II, 64; LUCIANO, *De dea syr.* 54, con el comentario de M. MEUNIER, *La Déesse syrienne*, París, 1947, p. 128; cfr. H. D. BETZ *Lukian von Samosata*, Berlín, 1961,

por tanto la instauración de una era nueva de gracia. En cuanto al fuego (Act 2, 3-4), es al mismo tiempo símbolo de la presencia y del poder de Dios [35] y de las purificaciones radicales operadas por su espíritu [36]. Por consiguiente, el bautismo administrado en nombre de Jesús no sólo será más eficaz que el del Precursor, sino que ha de proporcionar bienes espirituales más amplios y privilegios más elevados: la salvación misma [37] o una vida totalmente nueva (Ioh 3, 5-7). El lavado o purificación que resulta de la inmersión en el agua es más o menos perfecto [38]; pero de todas maneras el bautismo es manifestación, conclusión lógica y sello de la fe y de la *metánoia*.

II. *Bautismo y pertenencia a Cristo*

Puesto que no hay salvación corporal y espiritual más que por Cristo (Act 4, 12), el bautismo cristiano se había de distinguir del bautismo de Juan —que aún se administraba esporádicamente (Act 19, 5)— y de los restantes ritos judíos similares, por la invocación del nombre de Jesús, es decir, por la eficacia, la fuerza personal de Cristo resucitado y por una profesión de fe en este único Salvador. En Pentecostés, "Pedro dijo: Haced penitencia y que cada uno de vosotros sea bautizado *en nombre de Jesucristo* para la remisión de sus pecados, y recibiréis el don del Espíritu Santo" (Act 2, 38). Se sabe que el nombre representa a su portador, designa a la persona misma [39] en

---

p. 32; G. RACHET, *Le sanctuaire de Dodone*, en *Bulletin de l'Assoc. G. Budé*, IV, 1962, pp. 87, 94). En el A. T. es la única ave ofrecida en los sacrificios de purificación por los pecados (Lev 1, 14; 12, 6; 15, 14; Lc 2, 24; cfr. H. CAZELLES, *Connexions et structure de Gen 15*, en *R. B.*, 1962, p. 337); mensajera de paz (Gen 8, 11), la paloma es sobre todo el símbolo del pueblo elegido (Os 7, 11; 11, 11; Is 40, 8; Ps 48, 14; 74, 19; cfr. los textos rabínicos citados por R. TOURNAY, *Le Psaume LXVIII et le Livre des Juges*, en *R. B.* 1959, pp. 362 ss.). La comparación del *Pneuma* con el *pichón-paloma* (περιστερά; cfr. τρυγών = tórtola, Lc 2, 24) no se refiere a la semejanza con un pájaro, sino a su manera de descender en el vuelo (καταβαῖνον ὡς), cfr. C. H. DODD, *Historical Tradition in the fourth Gospel* (Cambridge, 1963) 259 ss.

35. Ex 3, 2. En una epístola apócrifa de San Pablo a los Corintios, "Dios *todopoderoso* hizo descender el Espíritu en forma de fuego sobre María la Galilea" (*P. Bodmer* X, 54, 14).

36. Is 4, 4; Ex 1, 13; Mal 3, 2-3; N. A. DAHL, *The Origin of Baptism*, en *Interpretationes ad Vetus Testamentum pertinentes S. Mowinckel... missae* (Oslo, 1955) 44 ss.

37. Mc 16, 16: "El que creyere y fuere bautizado, se salvará".

38. El rito de inmersión o de ablución viene caracterizado por el dativo instrumental ὕδατι (Mc 1, 8; Lc 3, 16; Act 1, 5; 11, 16) y más a menudo por ἐν (ἐν ὕδατι, Mt 3, 11; Ioh 1, 26. 31. 33; ἐν τῷ Ἰορδάνῃ, Mt 3, 6; Mc 1, 5; ἐν τῇ θαλάσσῃ, 1 Cor 10, 2). Consiste en un baño (λουτρόν, Eph 5, 26; Tit 3, 5) que limpia (καθαρίζειν, Eph 5, 26; Tit 2, 14; cfr. Ioh 13, 10-11) lava (ἀπολούεσθαι, Act 22, 16; 1Cor 6, 11) y blanquea (λευκαίνειν, Apc 7, 14). Sobre el simbolismo del agua, cfr. P. REYMOND, *L'Eau, sa vie et sa signification dans l'Ancien Testament* (Leiden, 1958).

39. En Act, "el nombre" designa siempre a Jesús (2, 21; 4, 17-18; 5, 28. 40-41; 8, 18; 9, 14-16. 26-28; 19, 17; 21, 13; 22, 16; 26, 29), objeto de la fe; cfr. la controversia entre judíos y cristianos "sobre cuestiones de doctrina, de

cuanto se manifiesta y actúa. El nombre de Dios no sólo revela su existencia, sino que señala su providencia, su protección, su socorro, su intervención todopoderosa [40]. Por eso, en su última instrucción a los Apóstoles, Jesús precisa: "Estaba escrito que Cristo padeciese y al tercer día resucitase de entre los muertos, y que *en su nombre* se predicase la penitencia a todas las naciones para la remisión de los pecados" [41]. De modo semejante, el rito bautismal se administra "apoyándose en la autoridad de Jesús [42], es decir, en su nombre [43] y haciendo intervenir su fuerza. La acción producida —perdón de las faltas y efusión del Espíritu— se realiza sólo en función de esta referencia, y así le es expresamente atribuida. Seis años más tarde, Ananías ordenará a Saulo: "Hazte bautizar y lávate de tus pecados invocando su nombre" [44], es decir, profesando la fe en Jesús como Señor y apelando a su gracia (Act 2, 21).

Probablemente no se trata de una fórmula litúrgica, sino de la significación del rito [45], indicada también en esta otra expresión empleada por San Pedro a propósito del centurión Cornelio: "ser bautizado *en el nombre de Jesucristo*" [46], pero que subraya más la potencia, la causalidad de aquél que produce los efectos del bautismo [47].

---

nombres y de la Ley" (18, 15). M. DE JONGHE, *Le Baptême au nom de Jésus d'après les Actes des Apôtres*, en *Ephemerides theologicae Lovanienses* (1933) 647-653.

40. Ex 23, 21; Num 6,27; Ps 44, 6: "Por tu nombre pisoteamos a nuestros agresores"; 54, 3: "Elohim, por tu nombre, sálvame"; 124, 8: "Nuestro auxilio está en el nombre de Yavé; Ioh 17, 11: "Padre santo, guárdalos en tu nombre".

41. Lc 24, 47: κηρυχθῆναι ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ μετάνοιαν; cfr. Act 3, 16.

42. ἐπὶ con dativo expresa el fundamento en el que reposa un estado, un acto, una actitud, y pudiera traducirse por "en razón de": se trabaja apoyándose en la esperanza (1 Cor 9, 10); se predica (Mt 24, 5; Act 4, 17) o se expulsa a los demonios (Mc 9, 39) por la autoridad de Cristo, fundándose en su autoridad. Cfr. F. M. ABEL, *Grammaire du grec biblique* (París, 1927) 50 v.

43. 1 Mach 14, 43: "Que todas las actas en la provincia se redacten en su nombre, ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ"; por tanto, bajo su responsabilidad y con su garantía (cfr. διὰ ὀνῆς καὶ ὀνόματος Θεοδώρου, *P. Fouad.* 85, 16).

44. Act 22, 16: βάπτισαι καὶ ἀπόλουσαι τὰς ἁμαρτίας σου ἐπικαλεσάμενος τὸ ὄνομα αὐτοῦ. Invocar el nombre de alguien es ponerse bajo su égida, recurrir a él y beneficiarse de sus intervenciones generosas (Act 15, 17; Iac 2, 7). Por eso los cristianos se definen como "los que invocan el nombre de Jesús" (Act 9, 14. 21; Rom 10, 12; 1 Cor 1, 2; 2 Tim 2, 22). En el bautismo esta invocación expresa la eficacia sacramental del rito y permite apropiarse los efectos de la redención.

45. Aunque no ha llegado hasta nosotros ningún ejemplar de un ritual primitivo es seguro que la administración del sacramento iba precedida por una *homología* (Rom 10, 10; 1 Tim 6, 12; Heb 4, 14; 10, 23) o profesión de fe (Act 8, 37: creo que Jesucristo es el Hijo de Dios), de una pregunta explícita del neófito (Lc 3, 10: ¿Qué debemos hacer? Act 2, 37: ¿Qué haremos? 22, 16: ¿Por qué retrasar?) y de preguntas del ministro informándose de que "nada impide" (κωλύειν; cfr. 8, 36; 10, 47; 11, 17) la admisión del creyente en la Iglesia. Cfr. O. CULLMANN, *o. c.*, pp. 63 ss.; R. E. O. WHITE, *o. c.* pp. 142 ss.

46. Act 10, 48, β. ἐν τῷ ὀνόματι I. X. Comparar 1 Cor 6, 11; Eph 5, 26. ἐπί, ἐν, εἰς son a menudo equivalentes y pueden corresponder al mismo

Es cierto que los Samaritanos y los Efesios que reciben el bautismo "*para el nombre del Señor Jesús*" [48], lo hacen, como en las fórmulas precedentes, profesando su fe en el Salvador. Y, en efecto, en la iglesia palestiniana primitiva, "ser bautizado en el nombre" ya evocaba una destinación y una atribución [49]. Pero la nueva fórmula εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ, sin excluir las significaciones fundamentales antedichas, pone el acento en el fin o resultado del acto sacramental (εἰς) y señala expresamente la relación del neófito con Cristo. Esta es la razón de que el convertido ya no se bautice "en el nombre de Jesús", sino "para la persona del Kyrios". Es una fórmula de sujeción a la "señoría" del Salvador resucitado.

El matiz es tanto más significativo cuanto que, en uno y otro caso, no se hace mención ni de la purificación de los pecados ni de la efusión del Espíritu Santo [50]. El rito cristiano, más que rito de arrepentimiento, es rito de profesión de la nueva fe [51]: el bautismo *para* Cristo

---

original hebraico *beschem* o *leschem* (cfr. H. L. STRACK, P. BILLERBECK, *Komentar zum Neuen Testament*, Munich, 1922, I, pp. 590-591; 1054-1055; A. COWLEY, *Aramaic Papyri*, Oxford, 1923; 6, 14; 8, 16 etc.; J. STARCKY, *Un contrat Nabatéen sur Papyrus* en *R. B.* 1954, pp. 164-165; *Fragm.* A, 4; B, 2), pero esta sinonimia se explica muy bien en la evolución de la *Koiné* (cfr. J. PSICHARI, *Essai sur le grec de la Septante*, en *Revue des Études Juives*, 1908, pp. 179, 202 ss.); cfr. *P. Giess.* LXVI, 8: ἐρωτῶ σε εἰς τὴν θεῶν εὐσέβειαν: Te pido en nombre de la piedad hacia los dioses; "en nombre de" puede tener el matiz debilitado: "con la mención de"; cfr. E. G. KRAELING, *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri* (New Haven, 1953) I, 5, 6, 9; III, 13, 17 etc.

47. ἐν con dativo tiene a menudo un sentido instrumental o causal: "por medio de, por el poder de", análogo a διά con genitivo. Cfr. Act 10, 43: "De él dan testimonio todos los profetas, de que todo el que cree en él recibe por su nombre (διὰ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ) la remisión de los pecados"; Tit 3, 5: "Somos salvados por un baño de regeneración (διὰ λουτροῦ)". Igualmente, los milagros y las expulsiones de demonios se hacen "en el nombre de Jesús" (Act 3, 6; 7, 10; 16, 18) o διὰ τοῦ ὀνόματος (4, 30; cfr. 19, 13), por su virtud. El rito del bautismo es, pues, el instrumento del que se sirve la causa principal: Cristo es fuente de la eficacia sacramental. G. WAGNER, *Das religionsgeschichtliche Problem von Römer* 6, 1-11 (Zurich, 1962) 283 ss.

48. Act 8, 16; 19, 5-6, εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ.

49. Cfr. 1 Cor 7, 5: ἐν εἰρήνῃ κέκληκεν ὑμᾶς ὁ θεός = Dios os llamó *para que* permaneciérais en la paz; Eph 2, 10, ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς = para hacer buenas obras; 2 Tim 2, 14, ἐπὶ καταστροφῇ τῶν ἀκουόντων = llevando a la ruina de los oyentes. El dativo ὀνόματι puede significar "por la autoridad de" (cfr. O. MERLIER, *"Onoma" et "En onomati" dans le quatrième Évangile*, en *Revue des Études grecques*, 1934, pp. 180-204) y "a causa de", "en razón de"; cfr. el rescripto de Nazaret: "Quiero que el condenado por violación de sepultura (ὀνόματι τυμβωρυχίας) sufra la pena capital" (última línea, *R. B.* 1930, p. 568); F. DE VISSCHER traduce: "a causa de *tymborychia*" (*Rev. int. des droits de l'antiquité*, 1953, II, p. 300).

50. Pedro y Juan imponen las manos a los samaritanos, ya bautizados desde hace algún tiempo, para que reciban el Espíritu Santo (cfr. N. ADLER, *Taufe und Handauflegung*, Münster, 1951). Cuando los discípulos de Juan son bautizados *para* Cristo, Pablo les impone las manos a fin de que el Espíritu Santo descienda sobre ellos, G. BRAUMANN, *Vorpulinische christliche Taufverkündigung bei Paulus* (Stuttgart, 1962).

51. A. RICHARDSON, *An Introduction to the Theology of the New Testament* (Londres, 1958, p. 348) pone de relieve que la profesión de la *pistis*

es el sacramento que sella irrevocablemente la pertenencia del convertido a su soberano Maestro y Señor. Efectivamente, Jesús había presentado como un vínculo de fidelidad el primer compromiso de los suyos en el seno de la Iglesia: "Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra. Id, pues, a todas las naciones y *haced discípulos, bautizándolos para el nombre* del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a observar todo lo que yo os he mandado" [52].

San Pedro y San Pablo son los exegetas autorizados del pensamiento del Maestro. El primero mira a los cristianos como constituyendo un pueblo santo (purificado y consagrado), el pueblo de Dios (a quien pertenece), que ha obtenido misericordia y del que Dios ha hecho

---

sin la recepción del bautismo sería un acto mental, una especie de docetismo, contrario a toda la doctrina del N. T. Creer es obedecer; y proclamar la fe es hacer un acto de sujección total —cuerpo y alma— a Cristo en el sacramento que consagra esta pertenencia.

52. Mt 28, 18-20, εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος. (Cfr. A. VÖGTLE, *Ekklesiologische Auftragsworte der Auferstandenen*, en *Sacra Pagina*, París, 1959, II, pp. 289 ss., S. LÉGASSE, *Scribes et Disciples de Jésus*, en *R. B.* 1961 pp. 339 ss. G. R. BEASLEY-MURRAY, *o. c.*, pp. 77 ss.). Esta fórmula trinitaria designa el efecto del sacramento, rito de agregación a la religión nueva por el que el convertido, respondiendo a la predicación del Señor —sobre el solo Dios verdadero (Ioh 17, 3), su relación al Padre y su don del Espíritu (Lc 1, 13)— afirma su voluntad de someterse a Cristo y al Dios-Trinidad como a la autoridad suprema y normativa de su vida. Mediante este compromiso, sancionado por el bautismo, entra en comunión con el Dios trino. La autenticidad de este versículo se ve confirmada por el paralelo real de Lc 24, 49 (cfr. v. 46), por la idéntica fórmula de la *Didache* VII, 1-3 (cfr. J. P. AUDET, *La Didaché. Instruction des Apôtres*, París, 1958, pp. 58-62, 118, 190 ss., 209: tradición de la Iglesia de Antioquía), y por la evocación de las tres personas divinas en los textos bautismales de Act 19, 2 ss.; 1 Cor 6, 11; Tit 3, 5-6. Dicha autenticidad es cada vez más reconocida (cfr. J. THOMAS, *o. c.*, p. 381, n: 3; 384, n. 3; A. D'ALÈS, J. COPPENS, en *D. B. S.* I, 859 ss., 874; R. E. O. WHITE, *o. c.*, pp. 338 ss.) y admisible, siempre que se acepte que no nos encontramos ante una rúbrica litúrgica y que la fe o el bautismo "en el nombre del Señor (*Did.* IX, 5) pudiera entenderse de Dios, lo mismo que se alternaba: Evangelio de Cristo y Evangelio de Dios (cfr. J. P. AUDET, *o. c.*, p. 362). Ahora bien, la extensión o la reducción de las formulaciones de un *kerygma* a uno, o dos o tres miembros es constante (cfr. ET. STAUFFER, *Die Theologie des Neuen Testaments* 5.ª ed., Gütersloh, 1948, p. 306, p. 834). En el mismo sentido hay que comprender el bautismo de 1 Pet 3, 21, decisión y compromiso de lo mejor del hombre cara a Dios: βάπτισμα... συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεόν. Bo REICKE (*The disobedient Spirits and Christian Baptism*, Copenhague, 1946, pp. 182 ss.), ha probado que la buena conciencia significaba a la vez una actitud leal del espíritu y la buena voluntad del alma o del corazón (cfr. Rom 13, 5; 2 Cor 1, 12); ED. SELWYN (*The first Epistle od St. Peter*, Londres, 1947) demuestra a su vez que ἐπερώτημα (*hap.* N. T.) no significa demanda, sino resolución y estipulación. Es un término jurídico bien atestiguado en los papiros, empleado para significar el acuerdo respecto a un contrato: expresa el consentimiento; se halla, por tanto próximo a *homologia*, que significa la decisión. Así el bautizado responde a la llamada de Dios (εἰς θεόν), le expresa su conformidad con las condiciones de la Alianza, y se compromete por este rito solemne del "sacramento" a someter a ella toda su vida.

"su posesión personal" [53]. El segundo explica como "Dios se ha dignado escoger entre los paganos un pueblo reservado a su nombre" [54], es decir, que fuera suyo [55]. Desde entonces, a todo bautizado se le considera "atribuido" a Cristo; y la partícula empleada para indicar movimiento o destinación (εἰς) expresa esta traslación de propiedad. En el lenguaje jurídico, especialmente en las *apographai,* el nombre expresa, en efecto, el titular de un derecho, el poseedor de un título de propiedad [56]; y desde el siglo III antes de C., εἰς τὸ ὄνομα es una fórmula técnica para expresar que una determinada suma está inscrita en la cuenta de alguien [57], o que el derecho de un particular le es reconocido y registrado a su nombre [58]. La locución se extiende después al uso comercial y bancario, ya se trate de acreditar a un cliente o de atribuir tal objeto vendido a su nuevo poseedor [59]. Por ejemplo,

53. 1 Pet 2, 9-10, λαὸς εἰς περιποίησιν = *segullah* (Ex 19, 5); cfr. Mal 3, 17; Act 20, 28; Tit 2, 14 (F. DREYFUS, *Le thème de l'Héritage dans l'Ancien Testament,* en *Rev. des Sciences ph. et th.* 1958, pp. 15-16; 27; 38, n. 113).

54. Act 15, 14, λαὸν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ. Este dativo de interés: adquirir para él mismo a un pueblo que le perteneció, es comentado en el v. 17 por una cita de Am 9, 12: "todas las naciones sobre las que mi nombre es invocado". Ahora bien, la invocación del nombre de Yavé sobre el pueblo, lo consagra a Dios (2 Par 8, 14; 2 Tim 2, 19). Hay una sugestiva antítesis entre ἔθνος y λαός las naciones paganas idólatras y extranjeras, y el pueblo sagrado reservado al único Dios verdadero.

55. Para su Nombre: para él mismo y para su gloria (J. DUPONT, ΛΑΟΣ ΕΞ ΕΘΝΩΝ, en *New Testament Studies,* III, 1956, pp. 47-50). "Un pueblo para su Nombre" es una locución del idioma targúmico (N. D. DAHL, "*A People for his Name*", *ibid.* IV, 1958, pp. 319-327).

56. Expresado a veces más explícitamente por κατοχὴ τοῦ ὀνόματος; cfr. el edicto de Tiberius Julius Alexander (en DITTENBERGER, *Or.* II, 669, 22); *P. Ryl.* II, 174, 23.

57. *P. Zen. Cair.* 59341 *b*, 6, ὅπως γραφῇ εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα; 59461, 2; *P. Oxy.* I, 126, 8; *P. Masp.* 200, 1, 3, 6; *P. Warren* XVI, 7, εἰς ὄνομα τοῦ μισθωτοῦ. La fórmula llegará a ser tan corriente que se escribirá en abreviatura: εἰς ὄνο.

58. Toda mutación, alienación o constitución de un derecho de propiedad debía ser puesta en conocimiento de los funcionarios del catastro, los cuales tenían un registro de los bienes raíces (βιβλιοθήκη ἐγκτήσεων; *B. G. U.* 379, 17-19, año 69 de nuestra era; cfr. CL. PREAUX, *L'Economie royale des Lagides,* Bruselas, 1939, pp. 317 ss.). Así es como en el 99 de nuestra era, Dídimo encarga al custodio de los archivos que registre por primera vez este año la propiedad que le ha corespondido por herencia de su padre muerto, εἰς με ἐξ ὀνόματος τοῦ μετηλλαχότος μου πατρός (*P. Rend. Har.* LXXIV, 12). Todos los herederos notifican al secretario real (βασιλικὸς Γραμματεύς) que el "*nombre*" del difunto sea borrado de la lista de los contribuyentes "para poder quedar también ellos tranquilos" (*P. Mert.* IX, 12, en el año 12 de nuestra era), y hacen registrar los derechos que acaban de adquirir sobre un inmueble que en adelante estará "a su nombre" (*P. Oxy.* II, 247, 30-35; 249, 9; *B. G. U.* I, 256, 5). Cfr. ἐκ θησαυρῶ κόμης Καρανίδος... εἰς ὄρμου Κεκὴ ὀνόματος (L. AMUNDSEN, *Greek Ostraca in the University of Michigan Collection,* Ann Arbor, 1935, n.° 522, 4).

59. Fue A. DEISSMANN (*Licht vom Osten,* 4.ª ed. Tübingen, 1923, pp. 97 ss.) quien primero descubrió este uso en los papiros y ostracas. Los testimonios se han multiplicado después abundantemente, cfr. FR. PREISIGKE, *Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden* (Berlín, 1925) art. ὄνομα); un resumen cómodo puede encontrarse en J. H. MOULTON, G. MILLIGAN, *The Vocabulary of the Greek Testament* (Londres, 1949) *in h. v.;* y en H. BIE-

en el año 257 antes de nuestra era, Heráclides, agente de Zenón, advierte a su amo que las mercancías y los esclavos enviados por mar de Gaza a Tiro sin licencia de transporte [60] han sido interceptados por los aduaneros. Afortunadamente, Apolófanes ha podido demostrar que toda la mercancía era propiedad de Zenón [61]. Siete años después, otro agente llamado Pataecio declara que "ha atribuido en posesión" a Aristodeinos una casa de Soqueo [62]. En el siglo II de nuestra era, una mujer llamada Parais pide a su queridísimo Dionisio que pague quinientos dracmas de plata a Taforsois, dándole libertad para firmar el contrato a nombre de ella o al suyo propio [63].

La misma acepción se vuelve a encontrar en las fórmulas ὑπερ ὀνόματος [64], τῷ ο ἐν ὀνόματι [65], ὀνόματος escrito sin duda en lugar de εἰς λόγον ὀνόματος [66] y sobre todo ἐπ' ὀνόματος. En el 78 de nuestra era, Apolonio y Horio declaran al exégeta de Hermópolis que toman un arrendamiento de cinco años sobre la herencia de Serapio y

---

TENHARD (quien, no obstante, rechaza el sentido papirológico en la fórmula bautismal y la explica por el A. T.: la invocación del nombre de Yavé) en G. KITTEL, *Th. Wört.* V, 244-245. Damos aquí algunas referencias nuevas.

60. Las exportaciones de esclavos estaban sometidas a ciertas formalidades. A Apolonio de T., que atravesaba el Eúfrates, le preguntó, el τελώνης qué era lo que transportaba. El contestó: "Llevo la Continencia, la Justicia, la Fortaleza, la Templanza, la Bravura, la Paciencia" y algunas virtudes más de consonancia femenina (recordar las sirvientas mudas, *Sofrosyne, Dikaiosyne, Paideia,* que forman parte del jurado en el proceso de *Filosofía,* en LUCIANO, *Pisc.* 16-17). El cobrador de tasas, después de presentarle el cuadro (πινάκιον) en el que constaba el porte de las tasas de mercancías, lo ordenó: "Dame la lista de todas esas esclavas". "No, respondió Apolonio, no son esclavas, sino señoras" (FILOSTRATO, *Vita Apol.* I, 20).

61. *P. Zen. Cair.* 59093, 16: σὰ εἶναι = εἰς τὸ σὸν ὄνομα ἀπογράφεσθαι. Este verbo, que significa "declarar", coresponde al latín *professio* (*P. Oxy.* I, 36, 6-15). Cfr. S. J. DE LAET, *Portorium* (Brujas, 1949) 438 ss.

62. *P. Ryl.* IV, 563, 1, προσεβαλόμεθα εἰς τὸ Ἀριστοδήμου ὄνομα οἰκίαν Σοκέως. Sobre este verbo, cfr. *P. Cair. Zen.* 59354, 22; U. WILCKEN, *Urkunden der Ptolemäertzeit* (Berlín, 1927) I, p. 534, l. 21-24.

63. P. Mert. XXIII, 7-9: καὶ ἐαν θέλῃς εἰς ὄνομα μου τὸν χρηματισμὸν ποίησον, ἢ εἰ ἐθέλεις εἰς ὄνομα σου ἀδιάφορον. Cfr. la orden de pago del *P. Hib.* LXXIV, 3-4: "Haz dos recibos (σύμβολα), uno a nombre de Cleómaco, y el otro al mío; εἰς τὸ Κλομαχου... εἰς τοἰμὸν ὄνομα"; *P. Tebt.* II, 577; U. WILCKEN, *Griechische Ostraka* (Leipzig-Berlín, 1899) II, 1159, 1160, 1164.

64. *P. Aberdeen,* LXXX, 3: "Hemos recibido de vosotros a cuenta de Plenis"; *P. Cair. Isidor.* CXXI, 7.

65. *P. Osl.* III, 107, 4; *P. Princet.* III, 117, 14; *P. Mert.* XXX, 4, 11; *P. Michael.* XXXIII, 5, transferencia de una propiedad al nombre de una hija: σωμάτισον τῷ ὀνόματι τῆς ἡμετέρας θυγατρός Σαραπιάδος. El verbo σωματίζειν se emplea para inscribir en las listas de tasación de un nuevo contribuyente, con motivo de un cambio de propiedad (*P. Warren,* III, 9; cfr. la nota, *ibid.* p. 11).

66. L. AMUNDSEN, *Ostraca Osloënsia* (Oslo, 1933) n. XVII, 3 (cfr. la nota, pp. 44-46); *P. Aberdeen,* LXXIX, 3, 5; XCVI, 3, 6; *P. Rein.* CXXXII, 1; CXXXIX, 5; CXL, 6; CL. PREAUX, *Les Ostraca grecs de la Collection Ch. Ed. Wilbour au musée de Brooklyn* (Bruselas, 1935) n.° 13, 5; 19, 1; 36, 6; 37, 1 etc. J. DAY, CL. W. KEYES, *Tax Documents from Theadelphia* (New York, 1956) 174, 1. 86; 178, 1. 147.

sobre todo lo que pudiera pertenecer a sus hijos huérfanos [67]. En el siglo II una vendedora declara que su camello está libre de toda carga hasta el presente decimoquinto año (de Antonino Pío) y precisa que los compradores deberán inscribirlo a su nombre al año siguiente [68]. Apolonio cierra diversos contratos, especialmente la compra de tierras y de esclavos a nombre (= por cuenta) de su hijo Dionisio [69]. Ahora bien, previamente había hecho un convenio con su hija Laodice por el que se comprometía a no dar ninguna ventaja a su hijo. A la muerte de Laodice, el hijo de ésta, Apolonio el joven, impugna los contratos firmados por su abuelo a nombre de su tío, como opuestos a la convención existente entre su madre y el *de cuius*. En efecto, los contratos cerrados por el abuelo son ventajosos para Dionisio y pueden considerarse como liberalidades indirectas, ya que, al firmarlos, Apolonio "representaba" a su hijo, quien así adquiría nuevos títulos de propiedad [70].

Recordemos además que el efecto de una venta "a nombre del comprador" es producir una transferencia de propiedad, y que los contratos mencionan muchas veces estos nuevos derechos (ἐξουσίαν ἔχειν), con tanta fuerza como minuciosidad y prolijidad [71]. El comprador es el dueño y señor de la casa: κρατεῖν οὖν καὶ κυριεύειν [72], con pleno y total derecho de posesión, para siempre y sin restricción

---

67. ὅσα ἄλλα ἐαν ἀφεύρω ἐπ' ὀνόματος τῶν υἱῶν ὀρφανῶν αὐτοῦ Σαραπίωνος (*P. Amh.* II, 85, 8). Cfr. *P. Rein.* XLIV, 13 (del año 104): ἐποίησεν τὰς ὠνὰς ἐπὶ τῷ Διωνισίου τοῦ υἱοῦ ὀνόματι; *P. Michig.* VI, 369, 8; *P. Fam. Tebt.* XI, 6; *P. Strasb.* XXXI, 10; *P. Princet.* II, 49, 5; 79, 7; III, 119, 23; *P. Brem.* XXXVI, 5, ἀναγράφονται ἐπ' ὀνόματος τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ὀνήους; *P. Tebt.* II, 407, 15.

68. *B. G. U.* I, 153, 26-27; literalmente: "en la *apografé* de los camellos": ταύτην ἀπογραφάσθαι ἐν τῇ καμήλων ἀπογραφῇ... ἐπ' ὀνόματος αὐτῶν.

69. *P. Rein* XLIV, 14, 24, 28 (del 104 de nuestra era), ἐπὶ τῷ Διονυσίου τοῦ υἱοῦ ὀνόματι = χρησθὲν εἰς τὸ Δ. ὄνομα (l. 27). En un contrato de retroventa del año 195 antes de C., el comprador declara haber invertido 120 dracmas "en casa de Aminandras a la cuenta de Aristonax (poseedor de una cuenta en banca), hijo de Aristón, de Europos, conforme al contrato —ἐπὶ τῷ Ἀριστώνακτος... ὀνόματι κατὰ συνγραφήν", según la traducción de Fr. Cumont, *Fouilles de Doura-Europos* (París, 1926) 292, 295. El *P. Doura* I, 3 es numerado como XV, 3 e interpretado de modo diferente por C. B. Welles, *The Excavations at Dura-Europos*, V, 1: *The Parchmenstand Papyri* (New Haven, 1959) 87.

70. El juez acepta el punto de vista del demandante y declara que los bienes así comprados ἐπὶ τῷ Διονυσίου ὀνόματι corresponderán por igual al tío y al sobrino: dichos bienes deben κοινὸν εἶναι.

71. *B. G. U.*, I, 282, 32-36: El vendedor declara que "a partir de ahora, la compradora tiene plenos derechos sobre los fondos que le han sido vendidos y mancipados, como antes se dijo, que igualmente adquiere sus frutos, y que tiene la facultad de vender dichos fondos a otros, administrarlos e imponerles cargas según le plazca"; III, 825, 2-6; 913, 13 ss.; *P. Lond.* 1164, *c, e.*

72. *B. G. U.* 71, 16; 805, 9; *P. Lond.* 1164 c, 19; o: κυρίως ἔχειν καὶ δεσποτικῶς κτᾶσθαι (*B. G. U.* 316, 20). Fr. Pringsheim, *The greek Law of Sale* (Weimar, 1950) 323, n. 3; 325, n. 1, 5; 384, n. 1; M. Häsler, *Die Bedeutung der Kyria-Klausel in den Papyrusurkunden* (Berlín, 1960).

alguna [73], pudiendo por consiguiente usar y disponer de la cosa como mejor le plazca [74].

Estas comparaciones jurídicas, fundadas en la semejanza constante de las fórmulas empleadas —y que un oído griego sabía distinguir bien— evocan el realismo de la primera profesión de fe cristiana, que reconoce y aclama a Cristo como Señor (*Kyrios*). Cuando los escritores del Nuevo Testamento definen al discípulo como: "El que cree en su Nombre" [75], no sólo quieren expresar el reconocimiento de su divinidad y la adhesión a la veracidad de su palabra, sino una sumisión sin reserva a su poder [76] y finalmente, la oblación de toda la vida: comprometerse en el seguimiento del único guía y sujetarse a la soberanía del verdadero Maestro, ante quien debe doblarse toda rodilla (Phil 2, 10). El bautismo sanciona definitiva y solemnemente esta orientación de la voluntad y esta transferencia de propiedad [77], transformando esta confesión de pertenencia (*homología*) en consagración definitiva. A su vez el Señor, que ha adquirido al neófito al rescatarlo y pagarlo con su sangre [78], mediante este rito "en su nombre" reivindica al creyente

---

73. ἀπὸ τοῦ νῦν ἐπὶ τὸν ἅπαντα χρόνον; *P. Lond.* 1158, 12; 1298, 5; *P. Grenf.* II, 74; *B. G. U.*, 316, 22: εἰς ἀεί.

74. *P. Leipz.* III, 12, καθ' ὃν ἐὰν αἱρῶνται τρόπον ἐπὶ τὸν ἅπαντα χρόνον. El comprador puede administrar (οἰκονομεῖν, *B. G. U.* III, 859, 14), transformar (μετασχηματιζεῖν *P. Petr.* A, 10; B, 12; cfr. A. H. SAYCE, *Deux contrats grecs du Fayoum*, en *Rev. des Études grecques*, 1890, pp. 135-137), disponer enteramente (ἐπιτελεῖν = *jus abutendi*). En Dura-Europos, el vendedor entrega su tierra al nuevo propietario εἰς τὸ ἔχειν αὐτὸν Κυρίως καὶ βεβαίως εἰς τὸν ἅπαντα χρόνον, κτᾶσθαι, χρᾶσθαι, πωλεῖν, διοικεῖν τρόπῳ ᾧ ἂν αἱρῆται (*P. Dour.* XXVI, 13-14).

75. Ioh 1, 12: τοῖς πιστεοῦσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ; II, 23: πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ; 3, 18; 1 Ioh 5, 13: τοῖς πιστεοῦσιν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ; cfr. Mt 18, 6: τῶν πιστευόντων εἰς ἐμέ; Act 3, 16; 1 Ioh 3, 23.

76. Rom 1, 5: La obediencia que es la fe reverencia a Jesús como Señor.

77. βαπτίζεσθαι εἰς τὸ ὄνομα Χριστοῦ (Act 8, 16; 19. 5; cfr. Rom 6, 3; 1Cor 1, 13-15; Gal 3, 27); ἐπὶ τῷ ὀνόματι (Act 2, 38); ἐν τῷ ὀνόματι (10, 48).

78. 1 Cor 6, 20: "Ya no os pertenecéis, pues habéis sido comprados y pagados"; 7, 23: "Habéis sido comprados y pagados; no os hagáis esclavos de los hombres". La fórmula ἀγοράζειν τιμῆς, que se encuentra en los contratos de emancipación de esclavos (cfr. A. DEISSMANN, *Licht*, p. 243), indica que la compra o redención por Cristo se hizo en beneficio de los hombres que yacían bajo la esclavitud del pecado y que en adelante se encuentran libres (paralelamente en el Talmud, el esclavo emancipado se convierte en propiedad de un nuevo señor, *Yebamoth*, 45 *b*, 47 *b*; cfr. *infra*, c. IX). Podría traducirse: "Habéis sido comprados mediante el pago del precio"; en efecto, en la época helenística, el contrato de venta no se considera cerrado con el mutuo consentimiento, sino que el vendedor ha de recibir el precio o, al menos, la prestación parcial de las arras que sancionan la *fides* y excluyen la posibilidad de volverse atrás: Κυρία δὲ ἡ ὠνὴ καὶ ἡ πρᾶσις εἰς τὴν κτῆσιν ὅταν ἡ τιμὴ δοθῇ (TEOFASTRO, en ESTOBEO, IV, 2, 20; ed. Wachsmuth, IV, pp. 129, 19 ss.). El pago del precio es lo que realmente hace adquirir la propiedad, de tal modo que el vendedor conserva su derecho sobre la cosa hasta haber recibido el pago (cfr. R. TAUBENSCHLAG, *Opera minora*, Varsovia, 1959, I, pp. 527 ss.). Por eso tantos contratos mencionan que el pago ha sido efectivamente realizado. *P. Doura*, XXVI, 13-14 asocia además: recepción de la *timé* y transferencia de posesión (*paradosis;* cfr. P. M. MEYER, *Juristische Papyri*, Berlín, 1920,

como suyo, lo marca con el sello de su propiedad [79] y le asegura la obtención de todas las gracias de la salvación. El bautizado ya no se pertenece [80]; profundamente transformado, ha pasado de las tinieblas a la luz (Col 1, 12-13) y se ha convertido en cristiano [81].

Esta doctrina subyace sin duda en el reproche que dirige el Apóstol a los Corintios, agrupados por escuelas en torno a tal o cual maestro de sabiduría: "Cada uno de vosotros dice: Yo soy de Apolo, yo de Pablo, yo de Cefas, yo de Cristo" (1 Cor 1, 12). Estas facciones se oponen y disputan entre ellas, desgarran la Iglesia [82], dividen y destrozan a Cristo [83]. Efectivamente, ni Pablo ni ningún otro ministro del Evangelio ha sido crucificado por los creyentes, ni tampoco estos han sido bautizados "en el nombre de Pablo" (εἰς τὸ ὄνομα Παύλου vv. 13, 15). Es decir, que no hay ni paulinos, ni apolinos, ni petrinos, sino

---

n.° XXXVII, 13-16; L. WENGER, *Die Quellen der römischen Rechts*, Viena, 1953). Sobre este modo de la venta consensual, cfr. FR. PRINGSHEIM, *o. c.*; J. DEMEYERE, *La formation de la vente et le transfert de la propriété en droit grec classique*, en *Rev. internationale des Droits de l'Antiquité* (1952) I, pp. 215-266; IDEM, *Le contrat de vente en droit classique: Les obligations des parties, ibid.* 1953, II, pp. 216-228; A. BISCARDI, *Sulla Genesi della norma giustinianea in materia di trasferimento della cosa venduta, ibid.* pp. 271-283; L. GERNET, *Sur l'obligation contractuelle dans la vente hellénique, ibid.* pp. 229-247; IDEM, *Droit et Société dans la Grèce ancienne* (París, 1955) 201-236. Apc 5, 9 precisa que la *compra* se ha efectuado por la sangre de Cristo (ἠγόρασας); 1 Pet 1, 19, que el precio del rescate ha sido la preciosa sangre (ἐλυτρώθητε); Eph 1, 7, que ésta ha sido el medio de la redención (τὴν ἀπολύτρωσιν). Cfr. C. SPICQ, *La Théologie et la Liturgie du précieux Sang*, en *L'Epître aux Hébreux* (París, 1953) II, pp. 271-285.

79. Cfr. la consignación o *sphragis*, Apc 7, 3-8 (2 Cor 1, 22; Eph 1, 13) y "el nombre" grabado (Apc 3, 12; 14, 1; 22, 4. E. DINKLER, *Die Tauftermin*ologie in II Kor. I*, 21 f*, en *Freundesgabe O. Cullmann*, Leiden, 1962, páginas 173-191). P. ANDRIESSEN parece haber demostrado que las señales de Jesús (Gal 6, 17) evocan la sigilación espiritual que configura a Cristo, el carácter bautismal: "el sello de la justicia de la fe" (Rom 4, 11. Cfr. *Les stigmates de Jésus*, en *Bijdragen*, 1962, pp. 139-154. BETZ, art. στίγμα, en G. KITTEL, *Th. Wört.* VII, 662).

80. Rom 14, 7-8; 2 Cor 5, 14-15; cfr. *supra* p. 15.

81. Al oir la defensa de San Pablo ante Festo, en el año 60, Agripa II exclama: "Por poco me persuades a que me haga cristiano" (Act 26, 28; para la crítica textual, cfr. FR. FIELD, *Otium Norvicense*, Oxford, 1881, III, p. 88). A. FRIDRICHSEN (Act 26, 28, en *Coniectanea Neotestamentica*, 1938, III, pp. 13-16), después de mencionar las traducciones divergentes que pueden darse a este versículo, propone la siguiente: "Vas a hacerme creer que, en poco tiempo, has hecho de mí un cristiano"; P. BENOIT no la acepta (R. B. 1946, p. 303). La fórmula χριστιανὸν ποιῆσαι pudiera ser un latinismo: *Christianum agere*: "enrolarme como cristiano", como sugiere A. NAIRNE (en *The Journal of theological Studies*, 1920, pp. 171-172); pero el mismo autor cita *III Reg.* XX, 7, en que Jezabel pregunta a Acab: "¿Eres tú quien ejerce ahora la realeza en Israel? Σὺ νῦν οὕτως ποιεῖς βασιλέα ἐπὶ Ἰσραηλ? Pueden añadirse giros análogos de FL. JOSEFO, *Ant.* XVII, 223, 256; XVIII, 367. Sobre el sentido de *Christianos*, cfr. APÉNDICE III.

82. σχίσματα, ἔριδες. Cfr. J. DUPONT, *Le Schisme d'après saint Paul*, en *l'Église et les Églises* (Chèvetogne, 1954) 111-127; M. MEINERTZ, *Σχίσμα und αἵρεσις im Neuen Testament*, en *Biblische Zeitschrift* (1957) 114-118; J. MUNCK, *Paul and the Salvation of Mankind* (Londres, 1959), 135 ss.

83. μεμέρισται ὁ Χριστός (v. 12). El verbo μερίζω significa "repartir, asignar a cada uno su parte distinta, despachar en porciones".

cristianos, a los que el bautismo no sólo atribuye sino incorpora a Cristo; de tal modo que una escisión entre los miembros de la Iglesia es tan monstruosa como blasfema y acaba por dividir en trozos a Cristo o por escoger a un Señor distinto del Salvador, que es el único que por su inmolación posee sobre los fieles un título de propiedad inamisible.

Por muy claras y vigorosas que sean las expresiones jurídicas, resultan siempre inadecuadas a la realidad religiosa. San Pablo recuerda a los Gálatas que el "paso" que han dado con la fe —entrega total de su ser a Cristo —les ha conducido al bautismo [84], y les explica que este sacramento no solamente ha sellado su pertenencia Cristo, sino que ha transformado a cada neófito otorgándole un "ser cristiano". Cualquiera que sea, en efecto, su origen religioso o nacional, su sexo o su posición social, el neófito queda asimilado y unido a Cristo [85], de suerte que todos los bautizados constituyen el único Cristo, participan de su vida y tienen el mismo destino. No sólo se suprimen en el plano espiritual todas las diferencias humanas, sino que al existir en Cristo y vivir su vida (Gal 2, 20) los creyentes adquieren la misma condición filial que el hijo por naturaleza [86]. Dios los adopta como hijos por el hecho de ser uno con Cristo y estar revestidos de El [87].

La realización de esta asociación y de esta simultaneidad —en las cuales consiste todo el misterio bautismal— la expone San Pablo con más detalle en la epístola a los Romanos [88]: el creyente está unido a

---

84. "Todos sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús. Porque cuantos en Cristo habéis sido bautizados, os habéis revestido de Cristo. No hay ya judío o griego, no hay siervo o libre, no hay hombre o mujer, porque todos sois uno en Cristo Jesús" (Gal 3, 26-29). Hoy diríamos: no hay obrero o burgués, no hay francés o alemán, no hay blanco o negro...

85. El misterio de la "cristificación", que se realiza en el bautismo, se subraya en la progresión de las fórmulas: εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε... πάντες εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ... ὑμεις Χριστοῦ. Por existir en Cristo, el bautizado es uno con El y con todos dos demás creyentes "cristificados" (cfr. 1 Cor, 12; Eph 2, 14). El pueblo nuevo se reúne en la persona de Cristo, se recapitula en El, así como el antiguo estaba "bautizado en Moisés" (1 Cor 10, 2), su jefe y liberador (Act 7, 35), y recibía por su medio los dones divinos.

86. Tal es el realismo de esta metamorfosis, que todos los privilegios de Cristo se extienden a los suyos. Estaba escrito, por ejemplo, que Cristo era el verdadero descendiente de Abrahán (Gal 3, 16, σπέρμα; se sigue, por tanto, que los bautizados se convierten también en linaje del Patriarca (v. 29), en herederos y beneficiarios de las promesas que se le hicieron.

87. *Revestir* ya no tiene su sentido metafórico de envolver, lo mismo que bautizar ya no evoca la inmersión. "Designa un cambio moral o religioso muchas veces profundo, arraigado en lo más hondo del ser" (A. GRAIL, *Le Baptême dans l'Epître aux Galates,* en *R. B.* 1951, p. 507). En la Biblia, estar revestido del Espíritu de Yavé es estar bajo su influjo (Idc 6, 34; 1 Par 12, 18; 2 Par 24, 20); estar vestido de una cualidad es poseerla (Is 51, 9; Ps 34, 26; 92, 1; Iob 39, 14). Estar revestido de Cristo (Rom 13, 14) supone, por tanto, una transformación tan radical como revestir la inmortalidad, la incorruptibilidad (1 Cor 15, 53-54) y el hombre nuevo, que sustituye al hombre viejo (Col 3, 9-10).

88. Rom 6, 3 ss., βαπτισθῆναι εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, No es nuestro objeto desarrollar la teología paulina del bautismo. Léase F. PRAT, *La Théologie de saint Paul* (9.ª ed., París, 1923) I, pp. 264-267; II, pp. 306-314;

Cristo en el Calvario, de suerte que es crucificado, muerto y sepultado con el Salvador [89]. Es el despojamiento, la destrucción del hombre viejo [90]. Pero así como Cristo resucita a una vida gloriosa, el creyente, injertado en El por el bautismo [91], participa también del mismo principio vital; también él resucita y vive una vida nueva [92]. De ahí se sigue que, no sólo se trata de una renovación moral, sino de un "baño de regeneración" [93]; es decir, de la generación de un nuevo ser. Así como solamente se muere una vez (Heb 9, 27) —por eso el bautismo no es renovable— el bautizado llega a ser un hombre nuevo por el hecho de su inserción entitativa en Cristo resucitado. Cristo es el primogénito de todas las criaturas rescatadas (Col 1, 15. 18; Apc 1, 5), el hermano mayor de todos los hijos de Dios [94].

III. *Bautismo y pertenencia al Espíritu Santo*

La *metánoia* y el bautismo hacen que el creyente "se vuelva" hacia Cristo, le sitúan en el camino, en la "vía del Señor", y le ponen bajo su guía y autoridad soberana. Mas para progresar en este camino, el cristiano necesita disponer de nuevas luces y fuerzas, es decir, de todo un dinamismo que el Nuevo Testamento atribuye al Espíritu Santo. Por eso en el bautismo se pone al neófito en una situación especial de pertenencia al Espíritu Santo [95], quien en adelante animará, orientará y estimulará toda su existencia cristiana [96]. No puede uno

---

M. J. LAGRANGE. *Saint Paul. Epître aux Romains* (París, 1931) 149-152; C. SPICQ, *Saint Paul. Les Epitres Pastorales* (París, 1947) 2882-290; H. SCHLIER, *Die Zeit der Kirche* (Friburgo, 1956) 47-56; J. GEWIESS, *Das Abbi'd des Todes Christi*, en *Historische Jahrbuch (Festschrift B. Altaner)* 1958, pp. 339-346; A. RICHARDSON, *An Introduction in the Theology of the New Testament* (Londres, 1958) 337-363.

89. ἀποθνήσκειν σύν (Rom 6, 8; cfr. συναποθνήσκειν, 2 Cor 7, 3; 2 Tim 2, 11); συσταυροῦσθαι (v. 6), συνθάπτεσθαι (v. 4; cfr. Col 2, 12). F. OLIVIER, Συναποθνήσκω, en *Revue de Théologie et de Philosophie* (1929) 103-133, recogido en *Essais* (Ginebra, 1963) 155-177.

90. Rom 6, 6: καταργεῖν Cfr. el expolio del cuerpo de carne, circuncisión de Cristo, Col 2, 10.

91. Rom 6, 5; σύμφυτοι indica que la vida del tronco se comunica al injerto y lo vivifica; cfr. Ioh 15, 1 ss.

92. ἐγείρειν (v. 9), ἀνάστασις (v. 5), ζῆν (vv. 10-11), συζῆν (v. 8), ἐν καινότητι ζωῆς (v. 4).

93. Tit 3, 5-7. Cfr. J. J. DEY, ΠΑΛΙΓΓΕΝΕΣΙΑ, (Münster) 1937.

94. Rom 8, 29 Sobre la filiación, divina, que constituye formalmente el ser cristiano, es decir, la "relación" con el Hijo y, mediante El, con el Padre, (Ioh 1, 12), cfr. *infra*. pp. 81 ss.

95. Mt 28, 19: "Id... y bautizadles en el nombre del... Espíritu Santo, βαπτίζοντες εἰς τὸ ὄνομα... τοῦ Ἁγίου Πνεύματος; cfr. Cal 3, 2-3. Así como Cristo fue consagrado al servicio de Dios por el Espíritu (Act 10, 38; cfr. Rom 1, 4), los suyos son santificados-consagrados por el mismo Espíritu (Mc 1, 8; Act 1, 5; 11, 16).

96. Rom 8, 4: περιπατοῦσιν κατὰ πνεῦμα; 2 Cor 12, 18; Gal 5, 16: πνεύματι περιπατεῖτε; v. 18; 6, 8. Cfr. C. SPICQ, *Vie morale et Trinité sainte selón saint Paul* (París, 1957) 49 ss.

llamarse discípulo de Cristo, si no posee el mismo Espíritu que El [97]. "El que se adhiere al Señor es un espíritu con El" [98], como un solo ser que posee la misma naturaleza espiritual y divina.

Estos textos y otros muchos prueban que el *pneuma,* fuente de energía moral y de virtudes en que el neófito "bebe" en el bautismo (1 Cor 12, 13, ἐποτίσθημεν), no es tan sólo una intervención más o menos ocasional del Espíritu, cuyas mociones permiten al discípulo conformar sus pensamientos y sus costumbres a los del Señor. En efecto, si el bautizado es engendrado nuevamente y adquiere un ser nuevo, es porque toda su estructura se ha modificado y ya no es simplemente un *psíquico,* como lo es "el hombre natural", sino un *pneumático* [99], es decir, que ha recibido del Espíritu Santo un espíritu (*pneuma*) que es precisamente el constitutivo de la "nueva criatura" o del "hombre nuevo" [100], análogo a la *psyché* en el hombre no regenerado. Esta realidad positiva es una facultad espiritual, distinta a la vez del espíritu humano propiamente dicho y del Espíritu Santo (Rom 8, 16), y que pudiera llamarse "la facultad de lo divino" pues conoce la voluntad de Dios y permite actuar como el mismo Hijo de Dios hubiera actuado.

El acento queda puesto en la vitalidad de este principio inmanente de acción. El cristiano no es sólamente un nuevo ser, sino sobre todo un nuevo viviente. La "nueva criatura" es apta para "una novedad de vida". Ahora bien, en lenguaje bíblico, decir espíritu es a la vez decir: creación-renovación (Gen 1, 2; Ps 104, 30) y vida [101]. Por tanto, si la intervención del Espíritu Santo señala siempre el despliegue de una potencia divina vitalizante [102], el *pneuma* del cristiano debe a su

---

97. Rom 8, 9: Εἰ δὲ τις πνεῦμα Χριστοῦ οὐ ἔχει, οὗτος οὐκ ἔστιν αὐτοῦ (cfr. Phil 1, 19; 1 Pet 1, 11); de suerte que San Ireneo define al cristiano como: "Un cuerpo, un alma, el Espíritu Santo" (*Adv. Haer.* 5, 9, 1).

98. 1 Cor 6, 17: ὁ κολλώμενος τῷ Κυρίῳ ἕν πνεῦμά ἐστιν. Como "Dios es espíritu (Ioh 4, 24), también Cristo es espíritu (2 Cor 3, 17; cfr. J. SCHILDENBERGER, *2 Cor 3, 17 a,* en *Studia Biblica,* 17, Roma. 1963; pp. 451-460). Si el bautismo incorpora al creyente con toda realidad al Señor, necesariamente tiene que hacerle participar en su naturaleza.

99. 1 Cor 15, 45. El *pneuma* es para la vida cristiana, lo que el *ánima* es para la vida humana. Cfr. A. LEMONNYER, *Théologie du Nouveau Testament* (París, 1928) 107-120.

100. 2 Cor 5, 17 (cfr. CH. BOYER, quien relaciona felizmente la idea de creación con el modo de nuestra justificación, en *Studia Biblica,* 17, pp. 487-490); Eph 2, 15; 4, 24; Col 3, 9-10. El *pneuma* creado e infuso es lo que constituye "la novedad del ser cristiano (Rom 7, 6; 12, 2), esencialmente "espiritual". En esta facultad y en el corazón (Rom 5, 5; 2 Cor 1, 22; Gal 4, 6), es decir, en lo más íntimo de nosotros mismos, reside y actúa el Espíritu Santo, como en un templo (1 Cor 3, 16; 6, 19; Rom 8, 9, 11), desde donde irradia su influencia sobre todas las demás potencias para que, santificadas, desempeñen sus propias funciones (Gal 6, 8; Rom 8, 14).

101. Ioh 6, 63: τὸ πνεῦμα ἐστιν τὸ ζωοποιοῦν; Rom 8, 11; 2 Cor 3, 6. Cfr. P. VAN IMSCHOOT, *L'Esprit de Jahvé, source de vie dans l'Ancien Testament,* en *R. B.* (1935) 481-501; IDEM, *L'Esprit de Jahvé, principe de vie morale dans l'Ancien Testament,* en *Ephemerides theologicae Lovanienses* (1939) 457-467.

102. Lc 1, 35; Act 1, 8; 9, 17. Sobre la unión: vida-*pneuma,* cfr. Rom 8, 10-11; 2 Cor 3, 6; Gal 5, 25; 6, 8; 1 Pet 3, 18; 4, 6. P. DACQUINO, *Lo Spirito Santo ed il Cristiano secondo S. Paolo* en *Analecta Biblica,* 17 (Roma, 1963)

vez entenderse como un principio vivificador y constante de la vida moral y religiosa del "hombre interior" (Eph 3, 16), fuente segura y sobreabundante de "la vida eterna" [103]. Por eso su designación más obvia es la de "espíritu de vida" [104].

Según esta terminología, se denomina "espíritu de filiación divina" [105] a la vida que Dios comunica a sus hijos mediante la generación bautismal. Concretamente, en Tit 3, 5 se atribuye al Espíritu Santo la infusión de esta vitalidad. El es también quien modela en estos antiguos esclavos "emancipados", o hijos nuevamente adoptados, una mentalidad "filial" en armonía con su dignidad [106]; El es, en fin, quien los asimila y los transforma a imagen del Hijo por naturaleza (2 Cor 3, 17-18). El "espíritu de Cristo" [107] es ante todo el espíritu que Jesús posee (genitivo posesivo), pero también es el espíritu que Jesús da en participación a sus discípulos (genitivo de autor), precisamente para animarlos con su propia vida, como el alma vivifica al cuerpo [108], de tal suerte que los va modelando a semejanza suya (genitivo de cualidad). El *pneuma* es a la vez cristiano y cristificante: La infusión de vida divina que engendra a un hijo de Dios, le hace asemejarse "como hermano" a su Hijo muy amado (Rom 8, 29). A partir del día en que el cristiano se une a Cristo para formar un solo ser con El, su vida es formalmente cristiana.

IV. *Bautismo "para un cuerpo": agregación a la Iglesia*

Consagración a Dios (Mt 6, 24), pertenencia a Cristo y sello del Espíritu Santo expresan la misma realidad: el neófito, purificado del pecado, es arrancado del mundo profano (αρνησάμενοι, Tit 2, 12), para poder entrar en la esfera de lo sagrado, en el mundo divino. Más concretamente, la reunión o "convocación" de todos los creyentes constituye "la asamblea de los llamados", la Iglesia, donde providencialmente se realiza la economía de la salvación, "el gran misterio de la piedad" (1 Tim 3, 16). Así como la circuncisión incorporaba a cada

---

119-129; R. Koch, *L'aspect eschatologique de l'Esprit du Seigneur d'aprês saint Paul*, *ibid.* pp. 131-141.

103. "Por el espíritu viviréis" (Rom 8, 13; cfr. v. 6; 1 Cor 6, 11).

104. Rom 8, 2 (cfr. el Espíritu de Dios vivo, 2 Cor 3, 3). Este espíritu de vida es el que hoy llamamos gracia santificante.

105. Rom 8, 14-15: "Todos los que son movidos por el Espíritu de Dios, son hijos de Dios... Habéis recibido un espíritu de adopción en el que clamamos: ¡Abba, Padre!"; Gal 4, 6. 29; cfr. Eph 1. 5; Phil 2, 15 (cfr. E. F. Kevan, *The saving Work of the Holy Spirit*, Londres, 1953). Sobre esta filiación adoptiva, cfr. *infra*, pp. 76 ss.

106. Cfr. A. Lemonnyer, *Notre vie divine* (París, 1936) 66-83.

107. Rom 8, 9; 2 Cor 3, 18; Gal 4, 6; Phil 1, 19.

108. Eph 4, 4: "Un solo cuerpo, un solo espíritu"; 1 Cor 12, 13: "Todos nosotros hemos sido bautizados en un solo Espíritu, para constituir un sólo cuerpo. Se considera el *pneuma* como el Espíritu Santo en persona, se puede afirmar que el Espíritu de Cristo tanto porque es recibido en el alma por el hecho de su unión con Cristo, como porque opera la comunión con Cristo.

israelita a la comunidad del Pueblo de Dios [109], el bautismo injerta a cada fiel en Cristo, y así el conjunto de todos constituye un cuerpo personificado, "el hombre perfecto, en el vigor de la edad, que realiza la plenitud de Cristo" (Eph 4, 13).

Desde su conversión, San Pablo sabía que Jesús se identificaba con cada discípulo y con el conjunto de todos ellos [110]. Así, pregunta a los efesios discípulos del Precursor cuál es la secta o el grupo al que se han afiliado [111]. Al contestarle ellos que "al bautismo de Juan", es decir, que habían profesado su fe en el Mesías que estaba para llegar, el Apóstol les hace bautizar "para el nombre del Señor Jesús" [112]. Hay por tanto simultaneidad, si no es identidad, entre ser injertado en Cristo [113], puesto bajo su pertenencia, y ser incorporado a la Iglesia, admitido o añadido a ella [114] como un nuevo miembro en un cuerpo. Así lo confirma el paralelismo entre Gal 3, 27-28: "Habéis sido bautizados para Cristo... Sois todos uno en Cristo Jesús [115] y 1 Cor 12, 13: "Todos nosotros hemos sido bautizados en un solo Espíritu para constituir un solo cuerpo, εἰς ἕν σῶμα ἐβαπτίσθημεν", el de Cristo, su Iglesia [116]. En un caso, la constitución de la Iglesia es el resultado

109. El judío sólo puede concebir y realizar su salvación en el seno y en función del Pueblo teocrático (la *qehal qedoschim*); baste con evocar la "comunidad de la Alianza" de Qumrán y comparar ésta con "la asamblea del desierto de Act 7, 38 y con el bautismo "en Moisés" (1 Cor 10, 2). Cfr. J. SCHMITT, *Baptême et Communauté d'après la primitive pensée apostolique*, en *La Maison-Dieu*, 32 (1952 53-73; cfr. G. VERMES, *Baptism and Jewisch Exegesis: New Light from ancient Sources*, en *New Testament Studies*, IV (1958) 308-319.

110. "Yo soy Jesús a quien tú persigues" (Act 22, 7-8; 26, 14-15). Cfr. E. B. ALLO, *L'"evolution" de l'Evangile de Paul"*, en *Mémorial Lagrange* (París, 1940) 259-267

111. Act 19, 3: εἰς τί οὖν ἐβαπτίσθητε. La Vulgata ha captado bien el valor del neutro τι (*in quid*), pero es mejor traducir: *ad quid.*

112. Act 19. 5, ἐβαπίσθησαν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ.

113. Cfr. Rom 6, 5 implantados, injertados.

114. Comparar προσετέθησαν "agregados a la Iglesia (Act 2, 41, 47) o al Señor (5, 14; 11, 24). Cfr. O. CULLMANN, *Le baptême des enfants* (Neuchâtel-París, 1948) 19-39.

115. εἰς χριστὸν ἐβαπτίσθητε... εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

116. Desde los Padres, la casi totalidad de los comentadores ha interpretado este "cuerpo" como la suma integral de los miembros de Cristo, es decir, la colectividad que constituye la Iglesia (Eph 2, 15, εἰς ἕνα καινὸν ἄνθρωπον; cfr. E. B. ALLO, *Première Epître aux Corinthiens*, París, 1934; A. WIKENHAUSER, *Die Kirche als der mystiche Leib Christi nach dem Apostel Paulus*, Münster, 1940; E. PERCY, *Der Leib Christi in den paulinischen Homologoumena und Antilegomena*, Lund, 1942; J. BONSIRVEN, *Théologie du Nouveau Testament*, París, 1951, pp. 329 ss.; T. ZAPELANA *Vos estis corpus Christi*, 1 Cor 12, 27 en *Verbum Domini* 1959, pp. 78-95). L. CERFAUX (*La Théologie de l'Eglise suivant saint Paul*, París, 1942, pp. 217 ss.; cfr. *Biblica*, 1950, pp. 412-414), J. HAVET (*Christ collectif ou Christ individuel en 1 Cor 12, 12?*, en *Ephemerides theologicae Lovanienses* 1947, pp. 499-520; IDEM, *La doctrine paulinienne du "corps du Christ". Essai de mise au point*, en *Recherches bibliques*, V, Tournai-París, 1960, pp. 185-216) y J. A. T. ROBINSON (*The Body. A Study in pauline Theology*, Londres, 1952, p. 51) entienden el "Cristo" del v. 12 en sentido personal y realista" Así Cristo tiene muchos miembros y reúne en la unidad del cuerpo a todos los cristianos". Pensamos que estas dos interpretaciones, lejos de excluirse, expresan ambas el pensamiento del Apóstol, quien las disociará más

de la incorporación de cada miembro al Señor resucitado y vivo; en el otro, es la efusión del Espíritu la que edifica la comunidad [117]. En ambos casos, el principio unificador, formal o eficiente, desempeña la función del alma respecto del cuerpo, y mantiene a los discípulos, de origen tan diverso, en una cohesión perfecta. Si cada cristiano es Cristo, el conjunto o cuerpo de los creyentes es también Cristo (Col 3, 10-11). Esta colectividad puede también denominarse cuerpo de Cristo, puesto que, en lenguaje bíblico, "cuerpo" suele sustituir a "persona"; y además, por emplearse aquí metafóricamente, tiene la ventaja de evocar la agregación orgánica de nuevos miembros a la persona del Salvador [118]. No se hace, pues, más que designar dos aspectos conexos y simultáneos de la obra de la salvación, al presentar el bautismo, de un

---

adelante al distinguir en Cristo la cabeza y el cuerpo. Sería falso pretender que la palabra σῶμα nunca tuvo sentido colectivo en el siglo I, pues indiscutiblemente corresponde al latín *corpus*, bien atestiguado en esta acepción. En el edicto III, 57-58, del año 7-6 a. de C., Augusto prescribe: "Aunque los habitantes de la provincia de Cirenaica fueron gratificados con el derecho de ciudad, dispongo que no dejen de estar obligados a las "liturgias", siguiendo su turno, respecto al cuerpo de los Helenos, λειτουργεῖν... τῷ τῶν Ἑλλήνων σώματι (F. DE VISSCHER, *Les Édits d'Auguste découverts à Cyrène*, Lovaina, 1940, pp. 20, 89 ss.). Si es cierto que λειτουργεῖν τῷ σώματι es una expresión técnica griega para designar el cumplimiento de las liturgias o cargas personales por oposición a las prestaciones en especie o en naturaleza (ARISTÓTELES, *Const. de At.* XXVII, 4), no obstante, esta fórmula jamás se empleó acompañada de un genitivo plural determinativo; a diferencia del latín, donde dicho empleo es constante para designar los colegios profesionales: por ejemplo, en la inscripción funeraria de un liberto imperial contemporáneo de nuestra epístola, "ex corpore lecticariorum" (C. I. L. VI, 8872), o "corpus pistorum" (ibid. 1002, del año 144), y más adelante "Corpus Christianorum" en el Edicto de Milán del 13 de junio del 313, dirigido al gobernador de Bitinia (LACTANCIO, *De morte persec.* XLVIII 2). El σῶμα Ἑλλήνων es la comunidad de los Helenos que se benefician de un estatuto cívico, y que constituyen un todo, una unidad, distinta de los Libios, de los Italos y de los Judíos de Cirenaica. Ahora bien si cabe anfibología en la acepción de σῶμα de 1 Cor 12, 13, no es posible admitirla en los otros diecisiete empleos de este término, del v. 12 al 27, que desembocan en la última afirmación: ὑμεῖς δὲ ἐστε σῶμα Χριστοῦ καὶ μέλη ἐκ μέρους, un todo orgánico constituido por la reunión de todos los miembros. Además el Apóstol se inspiró probablemente en la antropología de Gen 2, 24: "Vendrán a ser los dos una sola carne", cfr. A. M. DUBARLE, *L'Origine dans l'A. T. de la notion paulinienne de l'Eglise corps du Christ*, en *Analecta Biblica* 17 (Roma, 1963) 231, 240.

117. Cfr. Eph 4, 3-6: "Solícitos por mantener la unidad del Espíritu —τὴν ἑνότητα τοῦ πνεύματος— mediante el vínculo de la paz. Hay un solo cuerpo y un sólo Espíritu —ἕν σῶμα καὶ ἕν πνεῦμα—, así como habéis sido llamados a una única esperanza. Hay un solo Señor, una sola fe, un único Bautismo, un solo Dios, Padre de todos, que está por encima de todos, que actúa a través de todos, que está en todos".

118. No hay ninguna oposición entre 1 Cor 12, 27: ὑμεῖς ἐστε σῶμα Χριστοῦ, la apódosis del v. 12: "Así Cristo acrecentado por sus discípulos, οὕτως καὶ ὁ Χριστός, y Col 1, 18. 24, σῶμα, ὅ ἐστιν ἡ ἐκκλησία. Sobre el sentido colectivo de σῶμα, cfr. C. SPICQ *Dieu et l'homme selon le Nouveau Testament* (1961) 171; pero también cfr. EPICTETO, II, 5, 27: "Es imposible que en un cuerpo semejante en este universo que nos envuelve, en medio de seres que viven nuestra vida, no sobrevengan acontecimientos de este género".

lado como rito de incorporación a la persona del Señor (de donde resultan la santidad y la vida divina), y de otro como inserción en la congregación de los llamados que es el "organismo" de Cristo, ya que "dicho cuerpo posee numerosos miembros" [119].

Puesto que el bautismo "eleva a los fieles a la condición de pueblo, y pueblo mesiánico" [120], bien se puede expresar el nuevo estado de cada fiel por la analogía jurídica de la naturalización. Cuando el gobierno de un estado otorga la ciudadanía (*políteuma*) a los extranjeros les confiere una plena y entera participación en los derechos y en los privilegios de los propios ciudadanos nacionales [121]. En nuestro caso, todo bautizado miembro del reino de Dios y ciudadano del cielo, tiene la seguridad de obtener el perdón de los pecados (I Ioh 1, 9), de ser objeto privilegiado de la caridad y de la providencia divinas [122] —lo que le autoriza a tener una confianza llena de audacia en sus relaciones con el Dios transcendente [123]—; se alimenta con el pan del cielo [124]; puede ejercer con los hermanos ese amor que pone de manifiesto la auténtica filiación divina [125]; en fin, tiene ya su nombre inscrito en los registros de la ciudad celeste [126]. Apoyado en esta garantía que le permitirá en-

---

119. 1 Cor 12, 12: τὸ σῶμα μέλη πολλὰ ἔχει; cfr. 6, 15. Esta unidad orgánica es exactamente la que el Maestro había expuesto en la alegoría de la vid-Iglesia (Ioh 15, 1 ss. Cfr. AGAPÈ III, pp. 150 ss.), y por cuya perfección había rogado: "Que todos sean uno, como tú Padre en mí y yo en ti... que sean uno como nosotros somos uno. Yo en ellos y tú en mí, para que sean consumados en la unidad" (Ioh 17, 21-23; comparar ἵνα ὦσιν τετελειωμένοι εἰς ἕν con εἰς ἕν σώμα ἐβαπίσθημεν, 1 Cor 12, 13).

120. J. SCHMITT (*l. c.*, p. 55) subraya que el rito bautismal, en la *Prima Petri* es el principio de la asamblea cristiana, que confiere al Pueblo de Dios la existencia y la vida, la estructura y el crecimiento. Cfr. M. E. BOISMARD, *Une liturgie baptismale dans la Prima Petri*, en *R. B.* (1956) 182-208; (1957) 161-183.

121. Sobre el πολίτευμα de los bautizados (Phil 3, 20; cfr. 1, 27; EPICTETO, II, 10, 3: Πολίτης εἶ κόσμου καὶ μέρος αὐτοῦ: Eres ciudadano del mundo y uno de sus órganos) cfr. APÉNDICE IV: "Los cristianos viven como ciudadanos del cielo", *infra* pp. 421 ss.

122. Rom 8, 28-39; cfr. AGAPÈ I, pp. 246-257.

123. Sobre esta *parrhesia*, cfr. 1 Ioh 3, 19-22; 4, 17-19; AGAPÈ III, páginas 264 ss., 293 ss.

124. Ioh 6, 27 ss. Cfr. 1 Cor 10, 17: "Como no hay más que solo pan, todos nosotros formamos un solo cuerpo, porque participamos en ese pan único".

125. "Ya que por la obediencia a la verdad habéis santificado vuestras almas, *para* tener una auténtica caridad fraterna, amaos unos a otros intensamente con todo el corazón (1 Pet 1, 22; cfr. AGAPÈ II, pp. 312 ss.). Al enseñar que el bautismo confiere aptitud para practicar la caridad fraterna entre miembros de la familia de Dios, coincide con la doctrina de Pablo sobre el rito bautismal que integra a los creyentes en una colectividad y les hace "miembros unos de otros" (Rom 12, 5).

126. Deben entenderse en sentido jurídico ἐγγέγραπται (Lc 10, 20), ἀπογεγραμμένων (Heb 12, 23), γεγραμμένος (Apc 20, 15), que evocan la inscripción de los miembros del demo en las listas de los ciudadanos (los ἀπογραφαί de Lc 2, 1; cfr. *Guerra de los hijos de la luz*, XII, 2; M. HOMBERT, CL. PREAUX, *Recherches sur le recensement dans l'Egypte romaine*, Leiden, 1952; H. FRANCOTTE, *La Polis grecque*, Paderborn, 1907, pp. 72-81). Todos estos verbos en perfecto sugieren el carácter indeleble de esta inscripción sobre el libro de vida. Resulta que el cristiano pertenece a dos

trar en el cielo como "conciudadano de los santos y miembro de la familia de Dios" (Eph 2, 19), concibe y lleva a cabo su existencia terrestre como una dichosa esperanza (Tit 2, 13), como un progreso por el camino (προσεληλύθατε) que conduce a "la ciudad del Dios vivo, a la Jerusalén celestial, al coro de las miríadas de ángeles, a la asamblea de los primogénitos... al Dios de todos... y al Mediador de la nueva Alianza" (Heb 12, 22-24).

V. *La Filiación adoptiva*

La metáfora de la nacionalización no evoca suficientemente la transformación íntima que se opera en el convertido, y ha de completarse por la de la filiación, como se sugiere en Eph 2, 19. Efectivamente, según Gal 3, 26, todos los cristianos, a causa de la fe y del bautismo, son hijos de Dios. Pero ¿como hay que entenderlo? ¿Corresponde a la realidad esta designación? Es cierto que "hijo" se opone a "extranjero" [127] o a "esclavo" (Rom 8, 14; Gal 4, 6-7); pero esto podría interpretarse como expresión de una comunión moral, de una pertenencia o "filiación" espiritual, en el mismo sentido en que a los pacíficos se les llama hijos de Dios (Mt 5, 9) y a los caritativos, hijos del Altísimo (Lc 6, 35), del Padre que está en los cielos [128]. No obstante, aunque la fórmula bíblica "ser hijo de" designa de ordinario una simple dependencia [129], el término jurídico de filiación (υἱοθεσία) —por el cual San Pablo expresa el efecto del bautismo— ha de entenderse en el sentido más estricto: los cristianos se convierten en auténticos hijos de Dios [130].

En su epístola a los Gálatas, del año 57, San Pablo declara que el fin de la misión de Cristo, de su encarnación y redención, era conferir a los hombres la dignidad de hijos de Dios: "Al llegar la plenitud de los tiempos envió Dios a su Hijo... para redimir a los que estaban bajo la Ley, para que recibiéramos la adopción filial. Y puesto que sois hijos, Dios ha enviado a vuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que clama: ¡Abba, Padre! De manera que ya no eres esclavo, sino hijo, y por ser hijo eres también heredero" [131]. Mientras que la

---

universos aunque "el otro mundo" esté ya inscrito en la presente *oikoumene;* cfr. C. L. MITTON, *Cilizens of two Worlds,* en *The Expository Times,* LXXIV (1963) 292-2295.

127. Cfr. Rom 9, 26: "En el mismo lugar en que se les dijo (Os 2, 1): No sois mi pueblo, allí mismo se les llamará hijos de Dios vivo".

128. Mt 5, 45 (cfr. AGAPÈ I, pp. 23 ss.; *infra,* c. X, ap. 1).

129. Los cristianos son hijos de la luz (υἱοὶ τοῦ φωτός), opuestos a los hijos de este mundo (Lc 16, 8; cfr. Ioh 12, 36; 1 Thes 5, 5). Lo mismo se lee en los textos de Qumrán (*Regla* I, 9-10; III, 13-22; cfr. *Guerra de los hijos de la luz*).

130. Heb 12, 5-9 compara pedagogía humana y pedagogía divina, opone los padres según la carne al Padre de los espíritus, los hijos legítimos a los bastardos (νόθοι; cfr. C. SPICQ, *L'Epître aux Hébreux,* París, 1953, in h. l.).

131. Gal 4, 5-7: ἵνα τὴν υἱθεσίαν ἀπολάβωμεν ὅτι δὲ ἐστε υἱοί, ἐξαπεστειλέν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ... ὥστε οὐκέτι εἶ δοῦλος,

antigua economía religiosa —simbolizada por Agar, la esclava de Abrahán— era un estado de servidumbre [132], la nueva Alianza ya no considera a los hombres como siervos, sino como hijos de Dios, que han llegado a serlo por su incorporación a Cristo (Gal 3, 26). Como consecuencia de esta incorporación, reciben el Espíritu de Jesús, el Hijo por naturaleza, que les comunica una mentalidad filial [133] y la posibilidad de vivir conforme al nuevo ser que han adquirido en el Bautismo. Así, la nueva Alianza se caracteriza como el régimen del Espíritu, que anima a todos los adoptados y es —más que el signo— el testimonio indudable de la realidad de su adopción.

Este aspecto queda aún más claramente expuesto unos meses más tarde en Rom 8, 14-17: "Aquellos a los que mueve el Espíritu de Dios son los *hijos* de Dios. Que no habéis recibido un espíritu de servidumbre para recaer en el temor, sino que habéis recibido un espíritu de hijos por adopción, en el cual clamamos: ¡Abba, Padre! El Espíritu mismo da testimonio con nuestro espíritu de que somos *hijos* de Dios. Pero si somos hijos, también somos herederos, herederos de Dios, coherederos de Cristo" [134]. Según estos dos textos, los cristianos gozan de un doble privilegio: por una parte tienen el derecho y la osadía de llamar a Dios *Abba,* como cualquier hijo que se dirige a su padre [135], y por otra son los herederos directos de los bienes de su

---

ἀλλὰ υἱός. Siguiendo a los Padres griegos y a los clásicos latinos, la mayor parte de los modernos interpreta ὅτι (v. 6) en sentido declarativo o demostrativo: "La prueba de que sois hijos es que Dios os ha enviado el Espíritu" (cfr. S. ZEDDA, *L'Adozione a Figli di Dio e lo Spirito Santo,* Roma, 1952; con la recensión de P. BENOIT, *R. B.,* 1954, pp. 142-144; P. BONNARD, *L'Epître de saint Paul aux Galates,* Neuchâtel-Paris, 1953, p. 87). La presencia del Espíritu es esencial y concomitante a la constitución del "ser cristiano", pero de ningún modo lo crea. El elemento formal de la adopción es la participación en la cualidad de Hijo que Cristo posee de una manera transcendente. Sigue el don del Espíritu, pero permanece lógicamente istinto. W. MARCHEL ha mostrado claramente que si el cristiano ora como Jesús, es porque Jesús ora en él en el mismo Espíritu (*Abba, Père! La prière du Christ et des Chrétiens,* Roma, 1963, pp. 213-243).

132. Cfr. Bo REICKE, *The Law and this World according to Paul,* en *Journal of biblical Literature* (1951) 259-276.

133. Cfr. A. LEMONNYIER, *Le rôle maternel du Saint-Esprit,* en *Nôtre vie divine* (París, 1936) 66-96. H. D. WENDLAND, *Das Wirken des Hl. Geistes in den Gläubigen nach Paulus,* en *Pro Veritate, Festgabe L. Jaeger* (Kassel, 1963) 133-156; V. WARNACHI, *Das Wirken des Pneuma in den Gläubigen nach Paulus,* ibid. pp. 156-202.

134. Cabe bien interpretar que el Espíritu Santo es el que hace los hijos de Dios, o al menos el que les infunde un *pneuma* creado que es como una segunda naturaleza espiritual. Pero hay que tener siempre en cuenta la primera y constante significación de *espíritu* en la Biblia: *potencia e intensidad de vida,* distinta de la *nephesch,* que es el alma, la vía pura y simple. Así, el espíritu de Dios en el justificado es la fuente de su vitalidad propiamente cristiana.

135. Cfr. Lc 15, 18: "Padre mío... ya no soy digno de que me llames hijo tuyo"; Mc 14, 36. Sobre la significación muy familiar del arameo *abba,* cfr. J. JEREMIAS, en *Theologische Literaturzeitung* (1954) col. 213-214; *infra,* p. 358, n. 364. Los cristianos no sienten terror ante la divinidad, como los judíos y los paganos, ni sirven a su dueño sin amor, como lo hacen los esclavos; su amor hacia el Padre estalla espontáneamente en gritos de ternura.

Padre, igual que los hijos legítimos. Hay que concluir que la adopción les ha introducido verdaderamente en la familia de Dios.

Para que esta doble afirmación, tan prodigiosa, pueda engendrar una convicción profunda —como sin duda pretende el Apóstol [136]—, es preciso que la adopción no sea una simple metáfora o un título honorífico [137], sino una realidad que implica capacidad jurídica y nuevos derechos. Efectivamente tanto en Grecia como en Roma el adoptado, por una parte adquiere la legitimidad, ingresa en un nuevo hogar y forma parte realmente de la familia con la cual contrae vínculos de parentesco; por otra parte, hereda necesariamente del patrimonio de su nuevo padre [138]. Como la argumentación paulina a los Gálatas y a los Romanos concluye asegurando la participación en la herencia cabe pensar que el Apóstol se refiere más bien al derecho griego [139], en el que no se

136. Cfr. Gal 4, 7: ὥστε οὐκέτι εἶ δοῦλος, ἀλλὰ υἱός. La partícula ὥστε expresa una consecuencia lógica, la conclusión de un razonamiento: "por consiguiente", o la consecuencia real, el resultado: "de tal modo que" (cfr. Gal 2, 13; Ioh 3, 16; F. M. ABEL, *Grammaire du grec biblique*, París, 1927, § 65 *b; fh;* 79 *b;* P. BURGUIÈRE, *Histoire de l'infinitif en grec*, París, 1960 pp. 75-97. Aquí ὥστε significa la conclusión: de lo que acabo de decir resulta que sois efectivamente hijos y herederos legítimos.

137. En el sentido de Rom 9, 4: "A los israelitas pertenecen la adopción y la gloria (de Yavé, que habita en el Santo de los Santos), y las Alianzas y el culto, y las promesas y los Padres". Israel era, en efecto, hijo de Dios, pero de una manera colectiva y moral en razón de su elección, miembro de la nueva Alianza es individual y estricta: física.

138. Cfr. APÉNDICE V: *Adopción filial y adopción fraterna infra* páginas 439 ss. Los dos estudios fundamentales siguen siendo los de M. CONRAT, *Das Erbrecht im Galaterbrief*, en *Z. N. T. W.* (1904) 204-227; y O. EGER, *Rechtsbilder in den paulinischen Briefen, ibid.* (1917) 94-108.

139. Más exactamente, al derecho greco-seleúcida adaptado a las costumbres de los gálatas de Anatolia. En efecto, hasta el siglo I, Roma mantenía casi siempre en las provincias su derecho nacional. Para el Asia Menor, cfr. la *lex Bithynorum sobre la tutela de las mujeres* (GAYO, *Inst.* I, 193), la *protopraxia* de las ciudades del Ponto y de Bitinia (PLINIO, *Ep.* X, 109), la costumbre de los Gálatas sobre el poder paterno (GAYO, *Inst.* I, 55; cfr. W. M. CALDER, *Ulpian and a Galatian Inscription*, en *The Classical Review*, 1923, pp. 8-10). La *lex peregrina se aplicaba para el matrimonio, la* filiación (GAYO, I, 192), la emancipación (*Fr. de manumiss.* 12), el testamento (GAYO, *Digesto*, XXIX, 3, 7) y la adopción (CICERÓN, *Ad fam.* XIII, 9, 2, cfr. ED. CUQ, *Manuel des institutions juridiques des Romains*, 2.ª ed., París, 1928, p. 55, n. 9; D. MAGIE, *Roman Rule in Asia Minor*, Princeton, 1950). W. M. CALDER (*Adoption and Inheritance in Galatia*, en *The Journal of theological Studies*, 1930, pp 372-374) cita varias inscripciones que revelan que el hijo adoptivo ha desposado a la hija legítima del adoptante; unión que los romanos hubieran considerado como un incesto. Por ejemplo, Atala, hijo adoptivo de Demetrio (υἱὸς θετὸς καὶ γαμβρός se asocia a la viuda del difunto para levantarle una estela (ἀνεστήσαμεν, citado en *Klio*, 1910, p. 239, n. 9). Un yerno (γαμβρός), seguramente adoptado como hijo, considera a su suegro como τοκεύς (*Monumenta Asiae Minoris Antiqua*, I, 232, 9). En otro epitafio de Galacia, Sergiano y Sergio recuerdan a su madre Licinia y a Menandro, su segundo marido, que les adoptó como hijos (πατροφοιήτῳ, *ibid.* VII, 330). En realidad, en San Pablo se trata, no de una referencia a un código determinado, sino de una apelación general al derecho establecido desde milenios en el Próximo Oriente, y reconocido en el siglo I en toda la *oikoumene* (cfr. APÉNDICE V, p. 438). W. H. ROSSEL (*New Testament Adoption. Greco roman or semitic?*, en *Journal of biblical Literature*, 1952, pp. 233-234) tiene razón al subrayar la aparición tan es-

permitían más herederos que los parientes legítimos: si alguien quería legar sus bienes a un extranjero, primero tenía que adoptarlo [140]. Por consiguiente, si Dios decide adoptarnos como hijos, es porque también quiere hacernos participar de su herencia [141]. Esto se ve claramente en Eph 1, 5, si se recuerda que la predestinación está siempre ordenada a la gloria: "Dios nos predestinó a ser hijos suyos adoptivos por Jesucristo" [142].

Poco importa que el hijo adoptivo no pueda gozar desde el primer día del pleno ejercicio de sus derechos y privilegios, ya que espera con toda confianza llegar a ejercerlos [143] y su título de adopción constituye precisamente la garantía que necesita para el futuro. Su situación aventaja incluso a la del hijo legítimo impúber, que es dueño de su patrimonio pero no puede ejercitar ninguno de sus derechos mientras no obtenga una declaración de mayoría de edad (Gal 4, 1). Lo cierto es que la filiación adoptiva no es para San Pablo una denominación más o menos extrínseca, sino un don divino y una cualidad recibida [144] en lo más íntimo del ser [145]. En consecuencia, los creyentes son ya desde

---

pontánea como inesperada del *Abba* en labios del adoptado para expresar su alegría por el generoso don recibido. Este vocablo arameo haría suponer un tipo de adopción más semítica que europea. Convendría poner especialmente de relieve la amenaza de pérdida de derechos para el hijo que reniega de su padre adoptivo (*Gal* 4, 9; cfr. Rom 8, 17 *b*: "Si verdaderamente..."), sin cesar mencionada en los contratos babilónicos de adopción.

140. Durante toda la época clásica, la institución del heredero se presenta bajo la forma de una paternidad adoptiva. Es Solón el que abre, junto a la herencia legítima por la sangre, un nuevo medio de sucesión a saber, la transmisión del patrimonio por vía de adopción entre vivos (cfr. L. GERNET, *Droit et Societé dans la Grèce ancienne*, París, 1955, pp. 121-149). Esta adopción aparece ya atestiguada en Babilonia en el siglo v; pero su carácter era totalmente ficticio, pues con ella únicamente se buscaba eludir la prohibición legal de enajenar propiedades que sólo eran transmisibles por herencia a los hijos varones. Cfr. G. CARDASCIA, *Les archives de Murasu* (París, 1955) 121-149.

141. Filiación y gloria aparecen asociadas; vid. Rom 9, 4; Heb 2, 10. M. J. LAGRANGE (*Saint Paul. Epître aux Romains*, París, 1931, p. 200) titula la perícopa (Rom 8, 14-30): "Se asegura la salvación a los cristianos en cuanto hijos de Dios". Cfr. AGAPÈ I, pp. 246 ss.

142. C. SPICQ, *Vorherbestimmung*, en J. B. BAUER, *Bibeltheologisches Wörterbuch*, Graz, pp. 1176-1187.

143. "La creación espera la revelación de los hijos de Dios" (Rom 8, 19). El hombre salvado y las criaturas que le rodean no se encuentran aún libres del desorden, de los sufrimientos, de la corrupción (cfr. Heb 2 8 *b*). La salvación es un proceso en vías de realización (cfr. τοῖς σωζομένοις, 1 Cor 1, 18; 2 Cor 2, 15. A. VIARD, *Expectatio creaturae*, Rom 8, 19-22 en R. B. 1952 pp. 337-354). Es posible que en el texto de Rom 8, 23: "También nosotros, que poseemos las primicias del Espíritu, gemimos interiormente en espera de la adopción", la palabra ὑιοθεσίαν [ἀπεκδεχόμενοι] haya que suprimirla siguiendo D, P^{46}, Ambrosiaster, Pelagio y Efrén (cfr. *infra*, p. 309, n. 2); no obstante, el Apóstol subraya que en el presente sólo poseemos las primicias del Espíritu, y es certísimo que el heredero o el hijo menor (Gal 4, 1) espera las plenas consecuencias de la adopción. Si no ¿qué quedaría de la esperanza?

144. ἀπολάβωμεν (Gal 4, 5), ἐλάβετε (Rom 8, 15).

145. En el corazón (Gal 4, 6), en el *pneuma* (Rom 8, 15).

ahora hijos y herederos [146] y, por tanto, proclaman a Dios su amor y su confianza, íntimamente asociados con el Unigénito que les comunica su sentido filial y con el Espíritu Santo que estimula su oración. Más aún, la metáfora jurídica resulta insuficiente, porque no sólo son hijos adoptivos (υἱοί), sino hijos en sentido propio (τέκνα). San Pablo emplea este segundo término en lugar del primero (Rom 8, 16-17) para subrayar la realidad de la generación.

Mientras que las familias que adoptan un hijo no pueden infundir su propia sangre en las venas del adoptado [147], aunque le rodeen de ternura y le den una parte de sus riquezas [148], Dios tiene el poder de comunicar su naturaleza y su vida a los que El adopta. Para Dios, la υἱοθεσία no es una ficción jurídica, sino un hecho tan real como la generación [149]. Esto sólo se explica por la intervención de Cristo, que a cuantos le reciban les da la capacidad de ser hijos de Dios (Ioh 1, 12.) El Hijo por naturaleza se halla predestinado a conseguir una multitud de hermanos de los que hará también hijos de Dios (Rom 8, 29; Heb 2, 11-17). El único heredero [150] hace participar de sus bienes y

---

146. Los verbos están en presente: ἐστε υἱοί (Gal 4, 6), εἶ υἱός (v. 7); υἱοί εἰσιν θεοῦ (Rom 8, 14), ἐσμὲν τέκνα θεοῦ (v. 16). Sobre Act 17, 28, donde San Pablo cita a Arato más bien que a Cleantes, cfr. Ed. des Places ("*Ipsius enim et genus sumus*", en Biblica, 1962, pp. 388-395), que inserta esta concepción en su contexto tradicional: desde la laminilla de oro de Petilia donde están inscritas las palabras que un muerto ha de pronunciar a su llegada al otro mundo: "Soy hijo de la Tierra y del Cielo estrellado, pero mi raza es celeste"; hasta Epicteto, I, 3, 1-34; Dion Crisóstomo XII, 27; XXX, 26; *Asclepio*, 6 y 22, etc.

147. Cfr. Esquilo, *Euménides*, 653: "Es la sangre de su madre la que corre por sus venas".

148. Los documentos distinguen filiación natural y filiación adoptiva. En su carta a los habitantes de Tasos del año 8 a. de C., el procónsul de Macedonia C. Cornelio Dolabella designa así a uno de sus embajadores: "Sa., hijo adoptivo de Euriménides pero por nacimiento de Lyetos; Σα... κατὰ υἱοθεσίαν Εὐουμενίδου, φύσει δὲ Λυήτου" (*Inscripciones de Tasos*, CLXXV, 3; cfr. CLXXII, 24, 26; *Inscripciones de Priena*, 274; *Inscripciones de Sinuri*, II, 2; IX, 21; L, 4; *P. Osl.* III, 114, 4: P. *Mert.* XVIII. 16 "Sarapion, liberto de Serapion hijo de Serapion hijo de Fanias por adopción hijo de Cleujares"). La ley sobre las sucesiones *ab intestato* en el *P. Doura* 12, empeza así: "Si el difunto no deja hijos o no ha adoptado legalmente ninguno, ἐὰν μὴ τεκνα λείπῃ ἢ υἱοποιήσητε κατὰ τοὺς νόμους" (con el comentario de B. Haussoullier, *Une loi grecque inédite sur les successions ab intestat*, en *Revue historique de Droit français et étranger*, 1923, pp. 515-553). Algunos epitafios están doblemente dedicados a un hijo adoptivo por el adoptante y por el padre natural (*C. I. L.* III, 1181, 1182). De ahí el doble nombre patronímico de los hijos adoptivos, la διωνυμίη; cfr. Fr. Cumont, *L'Egypte des Astrologues* (Bruselas, 1937) 185, n. 3.

149. Th. Whaling (*Adoption*, en *The Princeton theological Review*, 1923, pp. 228 ss.) se equivoca totalmente al distinguir la adopción como acto legal y forense, de la regeneración como engendramiento real y vital. También se equivoca C. E. B. Cranfield (*The first Epistle of Peter*, Londres, 1950, p. 21), quien considera a esta última como metafórica.

150. Mt 21, 38; Heb 1, 2, 4. A la bibliografía dada en Agapè I, pp. 90-95, hay que añadir J. J. Vincent, *The Parables of Jesus as Self-Revelation*, en K. Aland, F. L. Cross, *Studia Evangelica*, Berlín, 1959, pp. 79-99; E. Bammel, *Das Gleichnis von den bösen Winzern* (Mc 12, 1-9) *und das jüdische Erbrecht*, en *Revue internationale des Droits de l'Antiquité* (1959) 11-17. El título de *heres* es una dignidad (*honor;* cfr. Cicerón, *Pro Caecina*, IV, 11; *Pro Quinc-*

privilegios a los demás rescatados, que se hacen coherederos de pleno derecho (Rom 8, 17). Cristo ha sellado con su sangre la esencia misma de la nueva Alianza-Testamento (Mt 26, 28; Heb 9, 15-17).

VI. *El nuevo Nacimiento*

Maravilla ver cómo cada apóstol intenta formular con más o menos precisión y vivacidad esta fundamental doctrina de la moral propiamente cristiana [151]. El primero en expresar la obra procreadora de Dios es Santiago: "El Padre de las luces... de su propia voluntad nos ha dado a luz por la palabra de verdad, para que seamos como primicias de sus criaturas" [153]. El verbo ἀποκυεῖν, desconocido en la Biblia fuera de esta epístola [154], es un término del lenguaje culto [155] bastante

tio, IV, 14). El *heres*, más que el posesor de los bienes del difunto es su sucesor. Como el *defunctus* ya no puede desempeñar sus "funciones", el heredero viene a sustituirle, posee sus mismos derechos y obligaciones, realiza su última voluntad y se hace cargo de sus bienes (cfr. H. LEVY-BRUHL, *Heres*, *ibid.* 1949, pp. 137-176). Esto queda especialmente claro en las adopciones dinásticas e imperiales, en que los adoptados heredan la situación y la sucesión política de su padre adoptivo. Cfr. M. H. PREVOST, *Les adoptions politiques à Rome sous la République et le Principat* (París, 1949); J. CARCOPINO, *L'hérédité dynastique chez les Antonins*, en *Revue des Études anciennes* (1949) 262-321.

151. Lo cual prueba que la enseñanza viene del Señor mismo, y que los suyos son conscientes de su importancia.

152. βουληθείς podría traducirse por: "con intención deliberada". La voluntad divina en el orden salvífico implica a la vez premeditación, decreto y realización; pero aquí el acento se pone sobre la iniciativa, la libertad y la gratuidad de la decisión (comparar Ioh 1, 13).

153. Iac 1, 18. (O. MICHEL, O. BETZ, *Von Gott gezeugt*, en *Festschrift J. Jeremias*, Berlín, 1960 p. 22; y *New Testament Studies* IX, 1963, pp. 129-130, comparan este texto con los de Qumrán). Moisés había reprochado a Israel: "Desdeñas la Roca que te engendró (τὸν γεννήσαντα), te olvidas del Dios que te trajo al mundo" (Dt 32, 18; cfr. Is 66, 7-11); pero esto había que entenderlo en sentido colectivo, mientras que cada cristiano es engendrado por Dios.

154. Cfr. *IV Mach.* XV, 17: "Oh, mujer, la única que ha introducido en el mundo la piedad perfecta". En su amplísima encuesta lexicográfica (*Die Terminologie der Wiedergeburt und verwandter Erlebnisse in der ältesten Kirche. Texte und Untersuchungen*, XLII, 3, Leipzig. 1918), A. VON HARNACK sólo cita a dos autores (Clemente de Alejandría y Metodio de Olimpia, pp. 109, n. 2; 120; n. 2) que utilizan este verbo para expresar la regeneración bautismal. Pone de relieve su acepción maternal, con la que relaciona ὠδίνειν (Gal 4, 19) y CLEMENTE, (*Hom.* II, 52: Ἀδαμ ὁ ὑπὸ τῶν τοῦ θεοῦ χειρῶν κυοφορηθείς) (p. 112). Recientemente, J. YSEBAERT, *Greek baptismal Terminology* (Nimega, 1962) 108, 126, 139 ss., 154.

155. De ahí la rareza de su empleo en los papiros, *B. G. U.* II, 665, col. II, 19 (siglo I de nuestra era); *Sammelbuch*, III, 6611, 20, τὸ ἀποκυηθὲν ὑπὸ τῆς Ἀπίας... παιδίον; cfr. 15, ἀποκυησάσης τὸ βρέφος (acta notarial de divorcio del 120 después de C.). Fl. Josefo ignora este verbo. C. M. EDSMAN (*Schöpferwille und Geburt*, Iac 1, 18. *Eine Studie zur altchristlichen Kosmologie*, en *Z. N. T. W.* 19, 39, pp. 11-44; IDEM, *Schöpfung und Wiedergeburt. Nochmals* Iac 1, 18 en *Spiritus et Veritas. Mélanges Kundzinu*, Auseklis, 1953, pp. 43-55) hace numerosas referencias a los escritores eclesiásticos que designan con esta palabra la generación del Verbo por el Padre o la de Jesús en la Virgen María. Cfr. SAN JUSTINO, *I Ap* XXXII, 14;

diferente —a pesar de cuanto se diga— de "engendrar" [156]. No evoca, en efecto, el período que comienza con la concepción y durante el cual la vida se va gestando, sino más bien el momento en que la madre trae al mundo a su hijo ya plenamente formado y dotado de una existencia que en adelante será autónoma [157]. Al escoger este verbo, Santiago pretende señalar la fecundidad de la acción divina y, muy especialmente, el nuevo carácter que imprime en los cristianos, confiriéndoles un modo de ser espiritual: así como el pecado produce la muerte [158], la palabra de Dios es realmente fuente de vida.

La cualidad de esta vida no queda precisada [159], pero el autor sugiere la modalidad de la acción divina al concretar: "por la palabra de verdad". Hubiera podido designar esta obra de poder y de amor

---

II Ap. VI, 5; San Ireneo, *Her.* I, 1, 1; Orígenes, *C. Cels.* V, 52; 58; Eusebio, *Dem. Ev.* III, 2, 50, etc.

156. No hay que confundirlo con κύειν "llegar a estar encinta, concebir" (cfr. Is 59, 4, opuesto a τίκτειν; cfr. Plutarco, *Publícola,* XXI, 2: "Todas las mujeres embarazadas traían al mundo hijos mal conformados; αἱ κυοῦσαι... ἐξέβαλλον"; *Sulla,* XXXVII, 5. Según Luciano, *Historia verídica,* 28: los habitantes de la luna llevan sus hijos en la parte más abultada de la pierna); de donde procede κύος "foetus", κυΐσκω "fecundar (cfr. E. Boisacq, *Dictionnaire étymologique de la Langue grecque,* 3.ª ed., Heidelberg, *in h. v.*). Sin excluir concepción y gestación, el compuesto significa propiamente alumbramiento (cfr. κυοτοκία). En lugar del *genuit* de la Vulgata, habrá, pues, que retener el *peperit* de la Vetus Latina (ed. Beuron, t. XXVI, p. 17). Cfr. A Schlatter, *Der Brief des Jakobus* (Stuttgart, 1956) 136.

157. Esto es evidente en los numerosos empleos filonianos: "En las mujeres y en todas las hembras, cuando se aproxima el tiempo del alumbramiento, se ven formarse fuentes de leche que proporcionarán a los recien nacidos los alimentos necesarios y convenientes" (*Plant.* 15); "Los Pitagóricos comparan el número siete a la mujer siempre virgen y sin madre, porque dicho número nunca fue alumbrado ni tampoco alumbrará", ὅτι οὔτε ἀπεκυήθη οὔτε ἀποτέξεται (*De leg. alleg.* I, 15). Dios es padre del mundo que ha creado, y puede llamarse madre a la ciencia con que lo ha engendrado: "esa ciencia que recibió la semilla divina (τὰ τοῦ θεοῦ σπέρματα) y, después de concebir y dar a luz a su único y amado hijo, *alumbró a nuestro universo sensible*" (*De ebr.* 30, ἀπεκύησε τονδε τὸν κόσμον). El alma que concibe pensamientos, vicios y pasiones, tiene un poder de engendrar comparable al de una mujer que concibe y da a luz muchos hijos (*De sacr. A. et C.* 103). Todas las virtudes son fecundas y, por tanto, comparables a fértiles campos, o a la madre que da a luz el fruto de sus entrañas (*Quod det. pot.* 114); en especial lo es la justicia, que da origen a una progenie vigorosa (*ibid.* 121), y la prudencia (*De mut. nom.* 137; cfr. *De post. C.* 63). Según *Hermes Trismegisto* la esencia de Dios consiste en concebir y producir todas las cosas (V, 9); y aí "el *Nous* Dios, que es a la vez macho y hembra, y existe como vida y luz, *alumbró* (ἀπεκύησε) *con una palabra* un segundo *Nous* demiurgo" (I, 9); "Alumbró (ἀπεκύησεν) a un Hombre semejante a él, a quien amó como a su propio hijo" (I, 12). Κύημα llegará a ser para los gnósticos la expresión del alumbramiento espiritual o pneumático.

158. Iac 1, 15. Cfr. Filón: "El nombre propio de la imprudencia es: *la que da a luz,* porque la inteligencia del insensato... se encuentra siempre entre dolores de parto, cuando desea las riquezas la gloria, el placer" (*De leg. alleg.* I, 75; cfr. *Cherub.* 42-46).

159. La transformación, análoga a la de una resurrección (Col 3, 1; 1 Pet 1, 3; Apc 20, 5-6; 21, 8), exige —para los hebreos el nombre y el ser han de ser correlativos— que Dios dé a sus hijos un "nombre nuevo que permita expresar su gloria nueva (Apc 2, 17; cfr. Ioh. 10, 3).

mediante el término *pneuma* o *dȳnamis* (cfr. Lc 1, 35). Mas, por una parte, quiere expresar la palingenesia o renovación espiritual del mundo [160] según el esquema de la primera formación del universo, al que Dios creó "por su palabra" [161]; y, por otra parte, emplea el vocabulario de la teología neo-testamentaria más arcaica: la palabra de Dios es la eficacia misma, el instrumento de todas las obras que brotan de su poder [162]; a ella se atribuye la creación (Ps 33, 9) y la generación espiritual (1 Pet 1, 23), porque tiene la virtud de una semilla [163]. Gracias a la fe, la Palabra se encuentra injertada o implantada (τὸν ἔμφυτον λόγον, Iac 1, 21) en el alma de los discípulos y puede ejercer en ellos su obra procreadora, transformándolos en una raza distinta que es propiedad de Dios y constituye la porción escogida de la humanidad [164]; más aún, ordenándolos "sacerdotes de Dios y de Cristo" (Apc 20, 6).

---

160. Mt 19, 38; Tit 3, 5. Cfr. *Hermes Trimegisto*, XIII, 1 ss.

161. Gen 1; Ioh 1, 1 ss.; Heb 1, 1-3 Sólo se trata de un paralelismo religioso entre las dos economías; pero Santiago mira a la segunda, y no a la primera (contra C. M. EDSMAN, *l. c.*; L. E. ELLIOT-BINNS, *James 1, 18: Creation or Redemption*, en *New Testament Studies*, III, 1957, pp. 148-161). Así lo sugería la teología filoniana: la purificación de la inteligencia desemboca en el conocimiento de Dios (*Quod Deus sit immut.* 143), y su término es un segundo nacimiento: nacimiento de la Palabra divina que nos hace hijos del Logos (*De conf. ling.* 146). También lo confirman las metáforas de los himnos de Qumrán relativos al nacimiento salvador (*Himn.* III; cfr. M. DELCOR, *Un Psaume mesianique de Qumran*, en *Mélanges bibliques A. Robert*, París, 1957, pp. 334-340) y a la paternidad divina que se va realizando para los hijos de la verdad mediante la infusión de la luz (IX, 31-36; cfr. O. BETZ, *Die Geburt der Gemeinde durch den Lehrer*, en *New Testament Studies* III, 1957, pp. 314-326). El Maestro es un padre (1 Thes 2, 7-11; 1 Cor 4, 15; Gal 4, 19; cfr. Mc 3, 33-35; Heb 2, 13), y toda la sabiduría se transmite de padre a hijo: "No me niegues celosamente tu ciencia, padre pues soy tu hijo legítimo: explícame desde el principio hasta el fin el modo de la regeneración" (*Hermes Trismegisto*, 13, 3; cfr. A. J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismegiste*, París, 1944, I, pp. 332 ss.). Sobre la sed de regenerarse por el conocimiento y nacer a la vida divina que tiene todo iniciado en los misterios, cfr. todo el XIII tratado hermético (con el comentario de A. J. FESTUGIÈRE, *o. c.*, IV, pp. 200 ss.), y primero el mito del carro alado (PLATÓN, *Fedro*, 247 *c* — 248 *b*; cfr. PLUTARCO, *De defectu Oraculorum*, 22).

162. Heb 4, 12 (cfr. Rom 1, 16). Cuando esta Palabra divina purifica y justifica, se la llama "la palabra de justicia" (Heb 5, 13; cfr. Eph 5, 26). La "Palabra de verdad" designa el mensaje divino: la enseñanza de la Ley (Ps 119, 43; *Testam. Gad*, III, 1), y después la revelación cristiana: el evangelio (2 Cor 6, 7; Col 1, 5; Eph 1, 13; 2 Tim 2, 15), que trae consigo luz y vida, gracia y verdad (Ioh 1, 17; cfr. 14, 6; 17, 17). Al obedecerle, el hombre se libera de la servidumbre del pecado (8, 32) y de la mentira (1 Ioh 1, 5-6).

163. Mt 13, 18. 38; cfr. Is 55, 10-11. Léase R. HOLTE (*Logos Spermatikos*, en *Studia Theologica*, 1958, pp. 109-168) y sobre todo M. E. BOISMARD (*Quatre hymnes baptismales*, París, 1961, pp. 30-37), que conecta con el tema del nacimiento por la palabra en el A. T. Añádase FILÓN: los dos órganos de que la naturaleza dota al alma son "el de la palabra y el de la generación" (*De Agric.* 30; cfr. *De Mut. nom.* 111); tema estoico.

164. El fin del alumbramiento creador (εἰς τὸ Iac 1, 18) es constituirse los cristianos en "primicias de las criaturas" (= de toda la humanidad, cfr. Mc 16, 15, πάσῃ τῇ κτίσει). Las *primicias* no evocan tan sólo la idea

Sin duda alguna, el "don supremo" de Iac 1, 17 (δώρημα; cfr. Rom 5, 15. 17) es un artículo del catecismo primitivo y se refiere al "don del cielo" (δωρεά, Heb 6, 4; cfr. Ioh 4, 10) atribuido a la caridad de Dios (1 Ioh 3, 1, δέδωκεν); hay que identificarlo, por tanto, con la gracia bautismal, como se desprende de 1 Pet 22-23: "Por la obediencia a la verdad habéis santificado vuestras almas, para tener una auténtica caridad fraterna... como quienes han sido reengendrados, no de semilla corruptible, sino incorruptible, por la Palabra divina, viva y permanente" [165]. Este texto tiene la ventaja de reunir el doble aspecto cultual y vital de la conversión cristiana: de igual modo que la fe [166] santifica el alma y la consagra a Dios [167], la semilla divina incorruptible la vuelve a engendrar para una vida nueva. Los dos participios (ἡγνικότες, ἀναγεγεννημένοι) están en perfecto y significan que la transformación es tan decisiva como radical: el bautizado se convierte en una persona totalmente diferente de la que antes había sido.

A primera vista, cabría entender el verbo ἀναγεννάω en el sentido de una simple regeneración moral, de una "revivificación" psicológica [168], análoga a la palingenesia tan frecuentemente mencionada por los

---

de prioridad (Rom 16, 5; 1 Cor 16, 15; en la primera creación, el hombre estaba ὕστερον τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως, FILÓN, *De opif. mundi*, 77), sino también de calidad: ante todo de elección (Lev 2, 12; Ez 20, 40), después de ofrenda a Dios (Apc 14, 4) y, por tanto, de consagración (Ier 2, 3; Rom 11, 16); de ahí Ex 19, 6; 1 Pet 2, 9 (cfr. L. PELLAND, *Le sacerdoce des fidèles*, en *Sciences Ecclésiastiques*, 1949, pp. 52-56; R. B. Y. SCOTT, *A Kingdom of Priests, Ex 19, 6*, en *Oudtestamentische Studien*, VIII, 1950, pp. 213-219; *Regale Sacerdotium*, en *Recueil L. Cerfaux*, Gembloux, 1954, II, páginas 283-315).

165. διὰ λόγου... μένοντος hay que compararlo con τὸν ἔμφυτον λόνον de Iac 1, 21. Para la exégesis de 1 Pet 1, 22, cfr. AGAPE II, pp. 312 ss. Para la catequesis tradicional, cfr. M. E. BOISMARD (*Une liturgie baptismale dans la Prima Petri*, en *R. B.* 1956, pp. 182-208; 1957, pp. 161-183); solos posibles parelelos judeo-helenísticos, cfr. ED. G. SELWYN, *The firts Epistle of St. Peter* (Londres, 1947) 306 ss.; R. KNOPF, *Die Briefe Petri und Judä* (Göttingen, 1912) 41 ss.

166. La aceptación del Evangelio es una sumisión a la verdad, una obediencia (Rom 1, 5; 10, 16; 16, 26; 2 Cor 10, 5); de donde resulta la purificación de los pecados, "la santidad de la verdad" (Eph 4, 24).

167. El verbo ἁγνίζω tiene la triple acepción de santificación, purificación y consagración; cfr. Ioh 17, 19. Sobre el bautismo, sacramento de iniciación cultual, cfr. N. A. DAHL (*The Origin of Baptism*, en *Interpretations ad V. T... S. Mowinckel misae*, Oslo, 1955, pp. 36-52). Sobre el baño religioso, rito de paso que señala el acceso a un nuevo modo de existencia, cfr. R. GINOUVÈS, *Balaneutikè* (París, 1962) 283-298.

168. Este verbo, empleado sólo por Pedro en toda la Biblia (I, 3 23; la lección del *Sinaiticus*: ἀναγεννηθείς en el Prólogo de Eccli 28, es aberrante; cfr. A, B, παραγεννηθείς) es ignorado en el griego clásico y no aparece hasta FILODEMO DE GADARA (*Sobre la Cólera*, II, 19) y FL. JOSEFO, *Guerra*, IV, 484 (los frutos de Sodoma, de ceniza renaciente, τοῖς καρποῖς σποδιὰν ἀναγεννωμένην); SALUSTIO, *De los dioses y del mundo*, IV, 10: "El alimento lácteo simboliza nuestro renacimiento". El sustantivo ἀναγέννησις aparece ya en FILÓN (*De aet. mundi*, 8) como sinónimo estoico de palingenesia; cfr. HIPÓLITO, *Ref.* V, 8. 18; VI. 47, 3-4; SAN JUSTINO, *Apol.* I, 61, 1 (= καινοποιηθέντες, *Dial.* 138). Cfr. BÜCHSEL, *in h. v.*, en G. KITTEL, *Th. Wört.* I, 671-674; R. CH. TRENCH, *Synonims of the New Testament*, (11.ª ed., Londres, 1894) 60-66; J. YSEBAERT, *o c.*, pp. 108 ss., 149 ss.

contemporáneos [169], especialmente en las religiones de misterios [170]; pero, aparte de que ésta última aparece atestiguada en Tit 3, 5 en su acepción cristiana de nueva generación, nacimiento a una vida más alta [171], San Pedro precisa que se trata de la formación de un nuevo ser y de una nueva vida, mediante la analogía de la fecundidad vegetal o humana: Así como en la naturaleza Dios es el autor primero de todas las semillas (2 Cor 9, 10), y "da a cada grano el cuerpo que le es propio" (1 Cor 15, 38), también hace renacer a los creyentes por la virtud "de un germen incorruptible" [172]. Hay una referencia

---

169. Los pitagóricos llamaban palingenesia a la transmigración o reaparición de las almas en nuevos cuerpos (PLUTARCO, *De esu carnis*, I, 7; II, 4; *De Is. et Os.* 35; *De Ei ap. Delph.* 9). Para Filón, el alma del justo sobrevive a la conflagración general (ἐκπύρωσις y su regeneración viene a absorberse en Dios (*De Cher.* 114); la vocación de Moisés en la montaña es tipo de la *secunda nativitas sive regeneratio priore melior* (*Q. in Ex 2, 46;* versión latina del texto armenio). En el vocabulario estoico, este término designa la renovación periódica de la tierra (la primavera), una especie de resurrección del mundo material (*De aet. mundi*, 76, 85, 107), una nueva edad (*De vit. Mos.* II, 65); de ahí, la restauración de una nación (FL. JOSEFO, *Ant.* XI, 66) y la recuperación de una ciudad por su Rey, como Samos por Filipo V (τῇ ἀποκαταστάσει τῆς πόλεως, M. HOLLEAUX, *Etudes d'Epigraphie et d'Histoire grecques*, París, 1957, V, p. 448; Mt 19, 28 y Act 3, 21; F. MUSSNER, *Die Idee der Apokatastasis in der Apostelgeschichte* en H. GROSS, *Lex tua Veritas*, Tréveris, 1961, pp. 293-306). Las acepciones cósmicas y espirituales no deben disociarse en el N. T. (cfr. A. RICHARDSON, *An Introduction to the Theology of the New Testament*, Londres, 1958, páginas 34 ss.), en el que la "nueva creación" por Cristo (2 Cor 5, 17; cfr. Apc 21, 5; L. H. TAYLOR, *The New Creation*, New York, 1958) se define principalmente por el nacimiento de los hijos de Dios (Gal 6, 15; cfr. Ioh 11, 52) y su resurrección para la vida eterna (Ioh 5, 29; cfr. ἀναζῆν, Lc 15, 24: el regreso del hijo pródigo, análogo a una resurrección de entre los muertos; ἀναβίωσις, 2 Mach 7, 9). Comparar con Qumrán: "Dios los ha puesto (ambos espíritus) en igual proporción hasta el término decidido y hasta la renovación" "*Regla*, IV, 25. Cfr. H. KOSMALA, *Hebräer-Essener-Christen*, Leiden, 1959, pp. 208-239).

170. Hermes enseña a su hijo Tat el proceso de la regeneración: "Nadie puede salvarse antes de la palingenesia" (*C. H.* XIII, 1): "Ahora conoces, hijo mío, la palabra de la regeneración (παλιγγενεσία)... la generación espiritual (νοερὰ γένεσις) se ha formado en nosotros... y nos hemos divinizado (ἐθεώθημεν) mediante este nacimiento" (XIII, 10). Cfr. M. J. LAGRANGE, *La régénération et la filiation divine dans les mystères d'Eleusis*, en *R. B.* (1929) 63-81; 201-214; IDEM, *Les Mystères. L'Orphsime* (París, 1937) 202 ss.; V. IACONO, *La* ΠΑΛΙΓΓΕΝΕΣΙΑ *in S. Paolo e nell' ambiente pagano*, en *Biblica* (1934) 369-398; A. J. FESTUGIÈRE, *Le monde gréco-romain au temps de Notre-Seigneur* (París, 1935) II, pp. 167 ss.; R. FOLLET, art. *Mystères*, en *D. B. S.*, VI, 1-173.

171. Tit 3, 5; cfr. A. D. NOCH, *The Vocabulary of the New Testament*, en *Journal of biblical Literature* (1933) 132 ss. C. SPICQ, *Saint Paul. Les Epîtres Pastorales* (París, 1947) 227 ss. J. DEY, ΠΑΛΙΓΓΕΝΕΣΙΑ. *Ein Beitrag zur Klärung der religionsgenchichtlichen Bedeutung von Tit 3, 5* (Münster, 1937); IDEM, *Wiedergeburt*, en J. B. BAUER, *Bibeltheologisches Wörterbuch* (Graz-Viena, 1959) 811-817; FR. CUMONT, *Lux Perpetua* (París, 1949) 199 ss. J. ISEBAERT, *o. c.*, pp. 91 ss., 130 ss.

172. σπορά (*hap.* N. T.), lit. "siembra, sementera" (*P. Tebt. Mich.* 311, 13; *P. Karanis*, 518, 16; *P. Michael.* XIV, 9; XXXIV, 5; *P. Mert.* X, 11; XCI, 8; *P. Fouad*, XL, 16, 29, etc.) es casi idéntico en el uso neotestamentario a σπόρος "semilla" (Lc 8, 5) y σπέρμα "germen, grano" (Mt 13, 24, 27, 32, 37-38;

indudable a la parábola del sembrador transmitida por los tres Sinópticos: "La semilla es la palabra de Dios [173]. A semejanza de un terreno que recibe el buen grano (Heb 6, 7), el alma de buena voluntad se halla impregnada de la virtud divina creadora, gracias a la cual (ἐκ) se transforma.

No obstante, puede decirse que San Pedro ya ha elaborado la tradición evangélica. Por una parte, espiritualiza la metáfora agrícola: no habla del grano que debe pudrirse para ser fecundo (Ioh 12, 24; cfr. 1 Cor 15, 36 ss.), sino de una semilla imperecedera (1 Pet 3, 4), de calidad divina [174]; pero sobre todo, hace de ésta el principio inmediato de la "generación" del cristiano. La unión coherente de estos dos términos sugiere que este re-nacimiento es análogo a la concepción de los hijos de los hombres [175], tema que San Juan expresará claramente: "Todo el que es engendrado por Dios... su semilla permanece en él" [176].

Sammelbuch, Beiheft 2, pp. 1-21). Esencialmente designa: lo que brota por sí mismo (cfr. 2 Reg 19, 29; Is 37, 30; Mc 4, 26-27).

173. Lc 8, 11: ὁ σπόρος ἐστὶν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ (comparar FILÓN, *De praem.* 10; *De Cher.* 43-44. En 1 Pet, no se trata tanto de la persona del Logos, ni siquiera del Evangelio (comprendido el mensaje), como de esa palabra que se acoge y permanece dentro, para desempeñar la función de un germen: por ser viviente (λόγοι ζῶντος; cfr. Heb 4, 12), suscita la vida (Ioh 6, 63. 68; cfr. 5, 21. 24; Rom 4, 17; 1 Tim 6, 13).

174. Incorruptible es un epíteto propio de Dios (Rom 1, 23; 1 Tim 1, 17), de las realidades celestes (1 Cor 9, 25; 15, 52; 1 Pet 1, 4), de la gracia (1 Pet 3, 4), de la caridad (Eph 6, 24).

175. Cfr. Sap 7, 2: ἐν κοιλίᾳ μητρός... ἐκ σπέρματος ἀνδρός. Comparar *Testam. Judá*, XXIV, 1: "Un hombre surgirá de mi semilla (ἐκ τοῦ σπέρματος μου), como un sol de justicia"; FILÓN (*De vit. Mos.* I, 279: τὰ μὲν σωματ' αὐτοῖς ἐξ ἀνθρωπίνων διεπλάσθη σπερμάτων; *De post. C.* 135; HERMES: "Ignoro, oh Trismegisto, de qué matriz y de qué semen ha nacido el Hombre... Hijo mío, el semen es el verdadero bien. Pero ¿quien la ha sembrado, Padre?... Ha sido el querer de Dios" (C. H. XIII, 1-2). FILÓN explica: "El semen resulta ser el principio de la generación de los animales... Cuando es depositado en el útero y se fija en él, inmediatamente inicia su movimiento y se convierte en naturaleza" (*De opif. mundi*, 67).

176. 1 Ioh 3, 9: πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ... σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει. En la Biblia σπέρμα (*zera'*) designa a veces la semilla vegetal (empleo constante en los papiros, cfr. *P. Tebt. Mich.* 311, 17; 315, 14; 348, 17; *P. Michig.* III, 184, 10; 185, 11; 197, 8, etc.), pero sobre todo el vástago, la posteridad, la raza (Gen 3, 15; 4, 25; Mc 12, 19-22; Lc 10, 28. Cfr. el epigrama de Artemis, del siglo I-II, "quien había visto a los queridos hijos de su nieta, τὰ σπέρματα τε ἰδοῦσαν φίλα", CH. DUNANT, J. POUILLOUX, *Recherches sur l'histoire et les cultes de Thasos* (París, 1958) II, p. 169, n. 333, 7; en sentido metafórico: "la semilla de la virtud" que existe en cada hombre, σπέρμα ἀρετῆς ἑκάστῳ ἡμῶν ἐκεῖναι, MUSONIO II. p. 38, ed. C. E. Lutz), especialmente la de Abrahán (Gen 17, 7-19; Lc 1, 55; Ioh 8, 33, 37; Rom 4, 13; 99, 7; Gal 3, 16; Heb 2, 16) y la de David (Ioh 7, 42; Act 13, 23; Rom 1, 3; 2 Tim 2, 8). Es el término propio del semen genital (Lev 15, 16-18. 32; 18, 20; Num 5, 13. 28), que asegura la fecundidad del matrimonio (Dan 2, 43, ἐν σπέρματι ἀνθρώπων). Según Heb 11, 11, Sara recibió "Una fuerza para una emisión de semen". A las referencias dadas en nuestro comentario (*in h. l.*), atestiguando que la mujer segrega el semen a semejanza del hombre, hay que añadir HIPÓCRATES, *Del Régimen* I, 27 (quien sigue a Empédocles, Parménides y Demócrito; cfr. R. JOLY, *Recherches sur le traité pseudo-hippocratique du Régime*, París, 1960, pp. 78 ss.) y, sobre

La comparación es audaz, pero de una fuerza incomparable. Los Apóstoles afirman que los cristianos nacen de Dios gracias a esa "virtud" generadora [177] a la que consideran como un germen divino que permanece en ellos. Nos hallamos en el plano espiritual, y esta palabra sólo puede ser una comparación; pero no cabe expresar con más fuerza el realismo de la condición de hijo de Dios: un cristiano es hijo de Dios, como un hombre es hijo de otro hombre [178]. Ahora bien ¿de qué

---

todo, *De la Generación*, 4 y *passim;* ARISTÓTELES, *Generación* II, 20, 728 *b* 22 (en la regla de la mujer hay un germen al que el hombre aporta una fuerza activa). El médico RUFO DE EFESO observa en un útero de oveja la existencia de "vasos espermáticos" (*Del nombre de las partes del cuerpo*, 186). HERMES TRISMEGISTO: "Cuando los órganos genitales tienen una provisión de semen, se exhala, por así decirlo, de los miembros de todo el cuerpo una cierta substancia, bajo la acción de una fuerza divina... Probablemente este fenómeno tiene también lugar en la mujer (ESTOBEO, I, 42, ed. Wachsmuth, I, p. 295). En el antiguo Egipto, el hombre "conoce" a la mujer "con conocimiento de hombre" (FR. JONCKHEERE, *La durée de la gestation dans les textes Egyptiens*, en *Crónica de Egipto*, 1955, p. 20, n. 2).

177. Los comentaristas identifican la semilla de Dios con el Espíritu Santo y con Cristo, es decir, con la palabra o la enseñanza divina... Sería preferible evocar la unción bautismal de 1 Ioh 2, 20 (cfr. I. DE LA POTTERIE, *L'Onction du chrétien par la foi*, en *Biblica* (1959) 30 ss.; IDEM, *L'impeccabilité du chrétien d'après 1 Ioh 3, 6-9*, en *Recherches Bibliques*, III, Brujas-París, 1958, pp. 170 ss.). Pero lo mejor es quedarse con la idea del nacimiento sobrenatural y no ver en este germen divino más que el principio de la vida divina, la semilla que engendra y constituye "entitativamente" al hijo de Dios (ἐν αὐτῷ μένει. Comparar HIPÓCRATES, *De la naturaleza del hijo*, 13: "Cuando una mujer concibe, el germen no sale, sino que permanece dentro, ἔνδον μένει). Bajo otro símbolo, es "la fuente de agua que salta hasta la vida eterna" (Ioh 4, 14). Sobre este tema, lugar común de la filosofía helenística, cfr. A. J. FESTUGIÈRE, *Le Dieu cosmique* (París, 1949) 547-551; IDEM, *Les doctrines de l'âme* (París, 1953) 265 ss.; IDEM, *Le Dieu inconnu et la Gnose* (París, 1954) 221 ss.

178. En ese modelo de elaboración teológica que es el *Prólogo* del cuarto Evangelio, San Juan emplea el método analógico, que permite concebir las realidades divinas (τὰ ἐπουράνια) a partir de las terrestres (τὰ ἐπίγεια, III, 12), a condición de eliminar de éstas toda imperfección. Así, afirma que los hijos de Dios han nacido en virtud de una generación tan real como la de los hijos de los hombres 1, 13); pero mientras que ésta última requiere un proceso complicado: la sangre (eufemismo en lugar de germen seminal; cfr. *Henoch*, XV, 4, ἐν τῷ αἵματι τῶν γυναικῶν ἐμιάνθητε, καὶ ἐν αἵματι σαρκὸς ἐγεννήσατε καὶ ἐν αἵματι ἀνθρώπων ἐπεθημήσατε καὶ ἐποιήσατε καθὼς καὶ αὐτοὶ ποιοῦσιν σάρκα καὶ αἷμα; MARCO AURELIO, II, 1: "El pecador es pariente mío, no porque participe de la misma sangre sino de la inteligencia y de una parcela de la divinidad, L. CASSON, E. L. HETTICH, *Excavations at Nessana*, Princeton, 1950, II, p. 40, l. 446; ποίου αιματος γεννηθείς), el impulso carnal (aquí la voluntad de la carne) viene a ser equivalente a la concupiscencia carnal de 1 Ioh 2, 16. En los papiros mágicos, θέλημα significa deseo sexual, y en los gnósticos el Eón masculino generador o la potencia de engendrar; cfr. J. E. MENARD, *L'Evangile de Vérité*, (París, 1962, p. 124), la iniciativa y la voluntad de paternidad..., por el contrario (ἀλλά), la procreación divina es el acto simple, único e instantáneo de Dios todopoderoso. La oposición del ἐκ θεοῦ a las tres negaciones precedentes (οὐκ, οὐδέ, οὔδε, ἐκ) es una manera semítica de afirmar el carácter espiritual de la regeneración bautismal. Cuando escribe esto, el apóstol está bien advertido del escepticismo de Nicodemo, originado por una concepción demasiado biológica de la generación (3, 4). Mantenemos resueltamente el plural ἐγεννήθησαν atestiguado

modo un hijo ha llegado a ser hijo de otro hombre? Siendo el fruto de una generación en la que el padre le ha transmitido algo de sí mismo. Por la virtud de este principio transmitido, de este elemento primero, el hijo procede realmente de su padre. Y en el caso del cristiano ¿por qué es hijo de Dios? Porque es el fruto de una generación, cuyo principio o elemento primero es esa realidad fecundante, nacida de Dios en su alma, que la teología católica denominará gracia. Designar al cristiano como hijo de Dios no es una simple imagen que evoca la protección o vigilancia paternal que Dios ejerce a su respecto [179], sino que hay que entenderlo rigurosamente, en el mismo sentido en el que se dice de cualquiera: es hijo de tal persona. En ambos casos, como principio de la generación existe una realidad que ha procedido del padre, en el primer caso la semilla humana, en el segundo la "gracia".

La comparación de los apóstoles va aún más lejos y llega a señalar la naturaleza propiamente divina de esta vida infundida a los creyentes. Por la virtud de dicho elemento, principio de la generación, un nuevo hombre llega a la existencia; así como el animal engendra a un animal de su especie, también el hombre engendra a otro hombre, semejante a él. A menudo la semejanza es grande, y la gente se complace en reconocer que tal niño se parece mucho a su padre: en las facciones, en el porte, en el modo de mirar y de hablar... Pues bien, el cristiano nace de Dios, es hijo suyo en el sentido más real, por lo cual debe parecerse a su Padre del Cielo; su condición de hijo consistirá precisamente en participar de la misma naturaleza que El. Aquí se sitúan las palabras de San Pedro: "participantes de la naturaleza divina" [180],

---

por *todos* los manuscritos griegos, incluido el P^{66} y casi todas las versiones antiguas; la adopción del singular ἐγεννήθη, ocasionada por la polémica antiebionita, es una herejía textual; cfr. A. HOUSSIAS, *Le milieu théologique* de la *leçon* ΕΓΕΝΝΗΘΗ (Ioh 1, 13), en *Sacra Pagina* (Gembloux-Paris, 1959) 170-188; V. TAYLOR, *The Text of the New Testament* (Londres, 1961) 95; E. DES PLACES, *La Sungeneia chrétienne*, en *Biblica* (1963) 304-332.

179. Como la paternidad divina en el A. T. (cfr. C. SPICQ, *Prolégomènes à une étude de théologie néo-testamentaire*, Lovaina, 1955, pp. 111 ss.). El Judaísmo rabínico, que consideraba al prosélito como un hijo que acaba de nacer, no tenía idea de una regeneración individual; cfr. STRACK-BILLERBECK, II, 420-423.

180. 2 Pet 1, 4, ἵνα... γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως. La φύσις designa generalmente el ser, pero también la raza, la condición humana (cfr. JENOFONTE, *Hell.* VII, 1, 2), la fuerza interior y la inclinación del alma, por oposición a la coacción extrínseca que impone la ley (cfr. D. HOLWERDA, *Commentatio de vocis quae est* ΦΥΣΙΣ..., Gröningen, 1955). En Platón, la θεία φύσις que caracteriza a los buenos es sobre todo un instinto divino o una asimilación a la divinidad (θειοποίησις), cfr. *Republ.* 366 *c; Crit.* 120 *e; Prot.* 332 a (A. J. FESTUGIÈRE, *L'Idéal religieux des Grecs et l'Evangile*, París, 1932, pp. 47-53); si el alma puede concebir y contemplar a Dios, es porque participa de su naturaleza, ὡς ἀντιλαβέσθαι θεοῦ φύσεως (FILÓN, *De leg. alleg.* I, 38; cfr. *De spec. leg.* IV, 48). Así, los Estoicos enseñaban que todos los hombres participan de la naturaleza divina (*homo Dei pars est*, SÉNECA, *Ep.* XCII, 30; cfr. M. POHLENZ, *Die Stoa*, I, Göttingen 1948, páginas 374 ss.); pero no obstante, aspiran a llegar a ser un dios en lugar de un hombre (θεὸν γενέσθαι)... y a la sociedad con Zeus (πρὸς τὸν Δία κοινωνίας)" (EPICTETO, II, 19, 27). Es porque entienden esta asimilación en el plano moral y religioso, y no en el del ser, como Amenofis, hijo de Paapis, que "parecía participar de la naturaleza divina (θείας δὲ δοκοὺντι με-

que significan algo más que una analogía, más que una semejanza o parentesco, pues implican una elevación y transformación de la naturaleza humana: la posesión de aquello que es propio del ser divino [181]. El cristiano entra en un mundo superior (sobre-natural), que está por encima de su naturaleza original: el mundo de Dios [182]. Así como el elemento material procedente del padre transmite la vida humana a un nuevo ser, de tal forma que éste posee ya los rasgos propios del hombre y se encuentra en condiciones de hacer su entrada en la vida —tal es la maravilla de toda generación—, de modo análogo, la semilla que procede de Dios transmite al hombre que la recibe la naturaleza divina, de suerte que este hombre poseerá lo que es propio de Dios y hará su entrada en el mundo divino [183].

τεσχηκέναι φύσεως) por su sabiduría y su conocimiento del porvenir" (Fl. Josefo, *C. Ap.* I, 232). Ninguno de estos textos pone en relación directa la divinización con el acto de engendrar y con el germen seminal. Sin embargo, el término φύσις, derivado de φύειν (germinar, Lc 8, 6; Heb 12, 15), como *natura* de *nascor* dice algo más que nuestra palabra "naturaleza", e implica la realización de las virtualidades innatas cfr. M. Hadas, *The stoic Philosophy of Seneca*, New York, 1958, p. 21); la carta apócrifa de Peto a Artajerjes explica que Hipócrates está dotado de una naturaleza divina (θείᾳ φύσει κέρχηται), siendo descendiente de Esculapio por su padre y de Hércules por su madre, para enseguida afirmar que supera a sus antepasados por la feliz disposición del alma y la excelencia de su arte: "es el jefe de la ciencia divina, ἡγεμὼν τῆς θεοπρεποῦς ἐπιστήμης (*Cartas de Hipócrates*, ed. Littré, IX, p. 314). Por el contrario, el texto de 2 Pet hay que relacionarlo con la comunión (*koinonía*) con el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo (1 Cor 1, 9; 2 Cor 13, 13; Heb 6, 4; 1 Ioh 1, 3), es decir, con una participación subjetiva en la vida íntima de las tres personas divinas; de ahí el bautismo en su nombre, Mt 28, 19.

181. Santo Tomás de Aquino define: "La gracia es una cierta semejanza de la divinidad participada por el hombre" (3, q. 2 a. 10 ad 1um) y explica: "Sólo Dios puede deificar (*deificet*) a los seres comunicándoles por una participación de semejanza algo de su divina naturaleza; así como sólo el fuego puede poner a un cuerpo en estado de combustión" (1-2, q. 12, a. 1). Cfr. R. Garrigou-Lagrange, *La grâce est-elle une participation de la Déité telle q'elle est en soi?*, en *Revue Thomiste* (1936) 470-485.

182. La *physis* helenística es ante todo una característica interna que se posee de nacimiento (Eph 2, 3; a las referencias dadas por J. Mehlmann, *Natura filii irae*, Roma, 1957, pp. 630 ss., hay que añadir *Inscripciones de Sardes*, XLIV, 5 [cualidad nativa], *de Tasos*, 176, 2 [identidad jurídica: φύσει δὲ Λυπήτου], *de Didimo*, 46, 3; 107, 4; 142, 2 [κατὰ φύσιν δὲ Ἑκαταίου]; *P. Oxy.* X, 1266, 33: "Plution es hijo mío y de Thermouthion por nacimiento y no por adopción, φύσει υἱὸν... καὶ μὴ θέσει", del año 98), después la especie, el género (γένος; cfr. las dos especies de pasiones, *IV Mac. I*, 20). Así es como la especie humana (ἡ φύσις ἡ ἀνθρωπίνη) está por encima de la especie vegetal (Epicteto, II, 20, 18) y del "reino animal" (Iac 3, 7; cfr. Sap 7, 220; Fl. Josefo, *Guerra*, I, 465). Por la gracia podrá tener acceso al "reino de Dios"...

183. Así como es cierto que "los seres engendrados son semejantes a sus padres" (Aristóteles, *Polit.* I, 10, 1258 *a* 5), cuando Cristo aparezca comprobaremos que "seremos semejantes a él, en el momento en que le veamos tal como es" (1 Ioh 3, 2. Sobre esta traducción, cfr. J. Héring, *Y a-t-il des aramaïsmes dans la première Epître johannique?*, en *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 1956, pp. 119-120). El cielo no cambiará nuestra semejanza con Dios ni la naturaleza de nuestra unión con El, sino que las manifestará. Hay que concluir, por tanto, que el cristiano vive ya en la tierra la vida que vivirá en el cielo. La diferencia está

Así como el recien nacido "viene al mundo", hace su aparición en la tierra de los hombres, también el bautizado hace su entrada en el universo celeste, en el mundo de Dios, dotado de una vida peculiar: la vida eterna. Esta teología inspirada ha sido elaborada por Santiago, Pedro, Pablo y Juan a partir de la enseñanza de Jesús, y especialmente de su diálogo con Nicodemo [184]: "El que no renace no puede ver (poseer) el reino de Dios" [185]. El interlocutor comprende la necesidad de la nueva generación, pero no entiende cómo puede llevarse a cabo, y por eso pregunta: "¿Cómo un hombre puede nacer siendo viejo? ¿Acaso puede entrar de nuevo en el seno de su madre y volver a nacer?" Entonces el Maestro precisa el carácter espiritual de este nacimiento: "En verdad, en verdad te digo que quien no nace del

---

en el progreso: lo que aquí abajo, durante el camino, era vida cristiana, se revela al término de la llegada como vida eterna; la vida eterna está en la gracia como el fruto está en la semilla que germina y crece. Cfr. A. FEUILLET, *La participation actuelle à la vie divine d'après le quatrième Evangile*, en K. ALAND, F. L. CROSS, *Studia Evangelica* (Berlín, 1959) 295-308.

184. Ioh 3, 1-12 (aspecto subjetivo del nuevo nacimiento); 3, 13-21 (aspecto objetivo: su origen cristológico). Los mejores comentarios son los de F. M. BRAUN, *Le Baptême d'après le quatrième Evangile*, en *Revue Thomiste* (1948) 347-393; IDEM, *La vie d'En Haut*, en *Revue des Sciences ph. et th.*, (1956) 3-24; I. DE LA POTTERIE, *"Naître de l'eau et naître de l'Esprit"*. Le texte baptismale de Ioh 3, 5, en *Sciences ecclésiastiques* (Montreal, 1962) 417-443. Que se trata precisamente del bautismo, lo han probado W. F. FLEMINGTON, *The New Testament Doctrine of Baptism* (Londres, 1948) 86 ss.; O. CULLMANN, *Les Sacrements dans l'Eglise primitive* (París, 1951) 45 ss.; R. SCHNACKENBURG, *Die Sakramente im Johannesevangelium*, en *Sacra Pagina* (Gembloux-París, 1959) II, pp. 235-254. Aun admitiendo que San Juan relatara este episodio de la vida de Jesús con su vocabulario y su estilo personales, no cabe pensar que haya inventado el diálogo tan circunstanciado con el Maestro en Israel, ni la doctrina sobre el renacimiento posible y necesario para entrar en el reino de los cielos. Esta regeneración concuerda con la necesidad, prescrita en los Sinópticos, de hacerse como niños (Mt 18, 3; Mc 10, 15) o hijos del Padre celestial (Mt 5, 45; cfr. 5, 9 *b*; 1 Ioh 3, 1), y sobre todo con la revelación fundamental del Señor sobre Dios: "No tenéis más que un Padre, el que está en los cielos" (23, 9), que da el Espíritu Santo (Lc 11, 11) y perdona los pecados (15, 12-31). Quedaba por precisar en qué sentido llamaba Jesús a sus discípulos "hijos de Dios" (20, 36; cfr. 6, 35; Mt 7, 9). Los Apóstoles lo entienden unánimemente en el sentido más realista.

185. Nuestra traducción mantiene la anfibología del griego, γεννηθῇ ἄνωθεν (13, 3; Vulg. *renatus fuerit;* JUSTINO, *I Apol.* 61, 7; IRENEO, CIPRIANO; cfr. S. MENDNER, *Nikodemus*, en *Journal of biblical Literature*, 1958, p. 296, n. 23), tal como la comprendió Nicodemo: "εἰς τὴν κοιλίαν τῆς μητρὸς αὐτοῦ δεύτερον εἰσελθεῖν (v. 4). El adverbio ἄνωθεν tiene una triple acepción: *a*) desde el origen, desde el principio (Lc 1, 3; FL. JOSEFO, *Vida*, 1; *C. Ap.* I, 28; II, 125; EPICTETO II, 17, 27; *P. Oxy.* VI, 5; *P. Minch. Tebt.* 252, 5; 262, 27); *b*) de nuevo, por segunda vez (Gal 4, 9; FL. JOSEFO, *Ant.* I, 263: Abimelec da nuevas pruebas de amistad a Isaac, φιλίαν ἄνωθεν ποιεῖται πρὸς αὐτόν; vid. otros ejemplos en W. BAUER, *Das Johannes Evangelium*, 3.ª ed., Tübingen, 1933, p. 50); *c*) *De lo alto, "desuper"* (Iac 1, 17; FL. JOSEFO, *Guerra*, I, 145; II, 435; V, 275: de lo alto del Templo, de la muralla de las terrazas); es el sentido empleado por San Juan (Ioh 3, 31; 19, 11; 19, 23), eufemismo judío en lugar de *Dios*, y que Iac 3, 15 opone a *terrestre* (por su origen, procedente del hombre ἐπίγειος) y animal (ψυχική). En el primer enunciado de Ioh 3, 3, hay que mantener la ambivalencia temporal y espacial (cfr. O. CULLMANN, *o. c.*, p. 19).

agua y del Espíritu, no puede entrar en el reino de los cielos. Lo que nace de la carne, carne es; pero lo que nace del Espíritu, es espíritu. No te maraville el que yo diga: Os es preciso nacer de lo alto" [186]. No cabe decir con más fuerza que los cristianos son hijos de Dios y que, además de la naturaleza humana que poseen como fruto de la generación carnal, poseen la naturaleza divina como fruto de una generación divina, cuyo principio es el *semen Dei in eis* [187].

Esto aporta una luz decisiva sobre la paternidad divina respecto a los creyentes. Decir que Dios es padre, significa que posee la vida en sí mismo [188] y que la comunica [189], por vía de generación o de procrea-

186. Ioh 3, 5-7. Sobre la dicotomía σάρξ (= "esfera terrestre") y πνεῦμα (= mundo celestial), cfr. ED. SCHWEIZER (*in h. v.* en G. KITTEL, *Th. Wört.* VII, 125 ss.). ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος significa fundamentalmente ἐκ σπέρματος πνευματικοῦ y quiere contrastar con εἰς κοιλίας τῆς μητρός: el primer nacimiento es fisiológico (cfr. la formulación análoga de Mt 19, 12), mientras que el segundo es totalmente espiritual (cfr. ED. KENNETH, *The religious Thought of St. John*, Londres, 1950, p. 44). El *Pneuma* es Dios mismo que actúa, se hace presente y se comunica. Es el autor de la vida divina en el creyente, como fue el autor de la primera creación (Gen 1, 2). Como aquí su acción es invisible, el Señor apela a la fe (*amen, amen dico vobis*, repetido) y propone la analogía del viento, que es invisible en sí mismo, pero cuyos efectos son evidentes (cfr. ED. SCHWEIZER, art. πνεῦμα en G. KITTEL, *Th. Wört. VI*, 439). Para fundamentar mejor la analogía, puede recordarse que, según Hipócrates, por una parte todo germen contiene un soplo (*pneuma*) y sólo se fecunda en la medida en que éste actúa (*De la naturaleza del niño* 12); por otra parte, el acto de engendrar es un misterio que se revela en el nacimiento que le sigue: "Un hombre se llega a una mujer y engendra un hijo; por el efecto manifiesto se llega al conocimiento de lo que era oscuro, es decir, que así ha sucedido" (*Del Régimen*, I, 12).

187. 1 Ioh 3, 9. Es menor la oposición entre el segundo y el primer nacimiento que entre las dos vidas de ellos surgidas; la una es terrestre y mortal, la otra celestial y eterna. De ahí viene el argumento: *El nacimiento es el origen de la vida;* ahora bien, mientras un nacimiento carnal produce carne, es decir, un ser adaptado al mundo terreno, el nacimiento de lo alto, por el espíritu, produce un ser espiritual, en posesión de la vida divina, adaptado al mundo celestial. Es imposible pasar del primer universo al segundo, sin renacer (οὐ δύναται, δεῖ repetido; cfr. Rom 9, 8: "no son hijos de la carne los que son hijos de Dios"). Si los Sinópticos exigían un cambio moral para entrar en el Reino de los cielos, el cuarto Evangelio —que desconoce el término *metánoia* (cfr. C. J. BARKER, *Repentance and the New Birth*, en F. L. CROSS, *Studies in the fourth Gospel*, Londres, 1957, pp. 45-51)— requiere un nuevo ser, una transmutación de naturaleza, puesto que se trata de entrar en un orden de grandeza trascendente... e inmanente (cfr. ἐντός. Lc 17, 21). Cfr. A. CORELL, *Consummatum est* (Londres, 1958) 58, 193; R. E. O. WHITE, *The biblical Doctrine of Initiation* (Londres, 1960) 251 ss.

188. Ioh 5, 25: "Así como el Padre tiene la vida en sí mismo, así dio también al Hijo tener la vida en sí mismo [y disponer de ella]". Los discípulos reciben, pues, la vida divina por Cristo. El es la vida (Ioh 1, 4; 14, 6; 11, 25-26, el príncipe de la vida (Act 3, 15); el que da el agua viva (Ioh 4, 10), el pan y la palabra de vida (Ioh 6, 35. 48. 63. 68); para esto vino al mundo (Ioh 10, 10; cfr. 12, 50; 20, 31; 1 Ioh 5, 11-12. C. H. DODD ha podido ordenar la estructura del cuarto Evangelio y los diversos estadios de su argumentación según los diferentes aspectos de esta comunicación de la vida, *The Interpretation of the fourth Gospel*, Cambridge, 1953, pp. 289-383).

189. Es dogma bíblico fundamental que la criatura no tiene la vida por sí misma. Tanto si se trata de la vida humana como de la sobrenatural,

ción. Así, tanto se le llamará el Dios vivo [190] como "el que engendra" [191]. Desde siempre tiene un Hijo, al que no cesa de engendrar, transmitiéndole todo lo que El mismo es y posee [192], de tal modo que no son más que uno (Ioh 10, 30; 17, 21-22), y que el Hijo se llama "el Engendrado" por excelencia [193].

Pero la venida del Unigénito a este mundo tiene por objeto extender a los hombres la gloria de su filiación (Ioh 1, 12-13; 11, 52; 17, 22), obra del amor paterno [194]. No se trata de meras relaciones de afecto o de confianza, análogas a las que unen entre sí a los miembros de una misma familia, ni de una adopción jurídica que confiere unos derechos bien determinados, ni aún menos de una simple manera de hablar; sino que realmente "somos hijos de Dios", tal es nuestra existencia [195]. Por tanto, es preciso entender la concepción de lo alto (Ioh 3, 7), por obra de Dios [196] o del Espíritu (Ioh 3, 6. 8; Tit 3, 5) en un sentido tan real como la de Juan el Bautista (Lc 1, 14, γένεσις), la

---

es siempre un don, un favor de Dios (*hesed;* Iob 10, 12; Ps 21, 5), una gracia (1 Pet 3, 7; cfr. Rom 5, 21; 2 Tim 1, 10. Cfr. P. BONNETAIN, art. *grâce,* en *D. B. S.* III, 1292 ss.). Para un hebreo, la idea de vida implica las de movimiento (el soplo de vida anima al hombre), fuerza, plenitud e intensidad (cfr. el plural *hayyim*), en fin: prosperidad, felicidad Es decir, que la vida digna de este nombre (τῆς ὄντως ζωῆς, 1 Tim 6, 19), es imposible fuera de Dios (Dt 8, 3; 30, 15-20) o de Cristo (Ioh 3, 36; 5, 40); en este mundo tan lleno de corrupción, de tinieblas y de muerte, el hombre necesita recibir (Mc 10, 17. 30) o heredar (Lc 10, 25; Tit 3, 7; 1 Pet 3, 7) la vida eterna, es decir, la vida propia de lo alto (de la luz de la paz, de la salvación), de Dios mismo. Cfr. el excelente estudio de FR. MUSSNER, ΣΩΗ. *Di Anschauung vom "Leben" im vierten Evangelium* (Munich, 1952). Sobre la frecuencia de Zoe y Eugenia como nombres de bautismo en las primeras generaciones cristianas, cfr. N. A. BEES, *Die griechisch-christlichen Ins-chrifien des Pepoloponnes* (Atenas, 1941) 46, 76.

190. Mt 16, 16; Act 14, 15; 1 Thes 1, 9; Heb 3, 12; 9, 14; 10, 31; 12, 22; Mc 12, 27; "No es Dios de muertos, sino de vivos". Cfr. Os 2, 1; Ier 10, 10; F. J. TAYLOR, *art. Life,* en A. RICHARDSON, *A theological Word Book of the Bible* (Londres, 1950) 128.

191. 1 Ioh 5, 1; es la única vez que San Juan emplea γεννάω como (aoristo) activo.

192. Ioh 16, 15. Cfr. Ps 2, 7: υἱός μου... ἐγὼ σήμερον γεγέννηκα σε (= Act 13, 33; Heb 1, 5; 5, 5); Ps 90, 3, ἐξεγέννησα σε. Cfr. BÜCHSEL, art. γεννάω en G. KITTEL *Th. Wört.* I, 663-574.

193. I Ioh 5, 18: ὁ Γεννηθείς ἐκ τοῦ θεοῦ (participio aoristo pasivo).

194. 1 Ioh 3, 1: "Ved qué admirable muestra de amor nos ha dado el Padre, que nos llamemos hijos de Dios". Cfr. AGAPÈ III, pp. 252 ss.

195. *Ibid.,* καὶ ἐσμέν; cfr. Rom 8, 16, ὅτι ἐσμὲν τέκνα θεοῦ. En los Sinópticos, la vida es una realidad futura (Mt 19, 20; Lc 18, 30), opuesta a la perdición (Mt 7, 13), al alejamiento definitivo de Dios (Mt 25, 41-46). Entrar en la vida terrena (Mt 25, 34. 46), es tomar posesión del Reino (Mc 9, 43. 45. 47). "La vida representa el estadio final al que llegan los fieles del reino de Dios, o aún mejor, es el reino mismo considerado en su fase definitiva, en cuanto ofrece al hombre el máximo bien, la suma de todas las felicidades" (J. B. FREY, *Le concept de "Vie" dans l'Evangile de saint Jean,* en *Biblica,* 1920, pp. 50; cfr. pp. 211-239). Para San Juan, la vida es una realidad presente (Ioh 3, 36; 5, 24. 39; 1 Ioh 3, 14), que "permanece" en el cristiano (1 Ioh 3, 15). La muerte no es más que un sueño (Ioh 11, 11; cfr. 8, 51), un tránsito (Ioh 13, 1).

196. Ioh 1, 13; 1 Ioh 2, 29; 3, 9; 4, 7; 5, 1. 4. 18.

del ciego de nacimiento (Ioh 9, 1, γενετή) o la de Jesús-hombre [197]. Así al menos lo comprendió Nicodemo, al suponer que habría que nacer "una segunda vez", del todo semejante a la primera (Ioh 3, 4).

En sentido estricto, no se trata de nacer —lo mismo que el Unigénito, el hijo de Dios no abandona el seno del Padre (Ioh 1, 18) para vivir independiente— sino de ser continuamente engendrado [198], como lo indica el empleo predominante del verbo γεννᾶσθαι en el perfecto pasivo [199]: el hecho inicial de la comunicación de la naturaleza y de la vida divina, se continúa. La misma construcción de este verbo con ἐκ expresa una relación de origen: el cristiano se halla en perpetua relación de dependencia de su Padre, quien incesantemente

197. Mt 2, 4 (γεννᾶται); Ioh 18, 37 (γεγέννημαι); Rom 1, 3. No se obtiene ningún resultado de la comparación con las leyendas paganas, que lleva a cabo Ed. Norden, *Die Geburt des Kindes*, 3.ª ed. (Stuttgart, 1958) 76 ss.

198. El verbo γεννάω, bastante raro en los papiros, significa *a*) la concepción y la gestación propiamente dichas, distintas del parto (τίκτειν, Mt 1, 20-21; Lc 1, 31); en tal caso, el sujeto es la madre (Lc 23, 29; cfr. Mt 19, 12), como Sempronia Gemella que declara el nacimiento de dos gemelos de padre desconocido (*P. Michig.* III, 169, col. I, 3); pero la generación se atribuye al padre (Mt 1, 2; Act 7, 29: "Moisés engendró dos hijos"; Heb 11, 12; *P. Fam Tebt.* XXXIII, 6: "Declaro al hijo que he engendrado, τὸν γεννηθέντα μοι υἱόν"; *Ostraca de Bruselas*, ed. *P. Viereck*, XIV 4, τοὺς γεγενημήνους μου παίδας. Un amuleto del siglo II distingue la madre que trae al mundo y el padre que ha engendrado: "Nacido de N. N., engendrado por... ὃν ἔτεκεν ἡ δῖνα ἐγέννησεν", *P. Mich.* III, 155, 8; cfr. Dión Casio, XLIX, 32, 4: "Arquelao descendía por el lado paterno de aquellos Arquelaos que... y por el lado materno de la cortesana Glaphyra (ἐγεγέννητο)"; *Inscripciones de Pérgamo*, 613, *b* 3; A. Audollent, *Defixionum Tabellae* (París, 1904) n. 198, 14: ἣν ἔτεκεν Οὐαλερία Εὔνοια ἣν ἔσπειρε Οὐαλέριος Μυστικός. Una inscripción de Neocesarea amenaza con castigos a los violadores de tumbas: "Que las mujeres no den más a luz según las leyes de la naturaleza, μὴ γυναῖκες τίκτοιεν κατὰ φύσιν"; cfr. J. Pouilloux, *Choix d'Inscriptions grecques* (París, 1960), n. LII, 7; *b*) el alumbramiento o parto: "dar a luz, traer al mundo" (Lc 1, 57; Ioh 16, 21; *P. Osl.* I, 106; CXXXIV, 12; *B. G. U.*, VII, 1690, I, 11; *Sammelbuch*, 6130: Ῥωμούλα ἐγέννησεν Σωσιπατρία; *P. Lond.* V, 1730, 10: οἱ ἐξ αὐτῆς γεννηθέντες υἱοί; *P. Michig.* III, 203, 6: Saturnio anuncia a Afrodo que le ha nacido un hijo varón, ὅτι ἐγεννήθε μοι ἄλλο παιδίον ἄρσενον, recogido en *Sammelbuch*, 7356, 6). Esta segunda acepción está muy próxima de τίκτειν (cfr. Lc 2, 6-7, 11; Apc 12, 2, 4-5; ἡ τεκοῦσα o τεκούση es una designación de la madre en las inscripciones; cfr. L. Robert, *Hellenica*, XI-XII, París, 1960, pp. 388 ss.) que nunca se emplea para expresar la generación divina (cfr. no obstante Prv 8, 22; H. Cazelles, *L'enfantement de la sagesse*, en *Sacra Pagina*, París, 1959, I, pp. 511-515), sin duda por evocar la salida del seno materno: εἰς φῶς ἐξιέναι (Dion Casio, XLV, 1. Este fue el error de Nicodemo: *entrar* de nuevo en el seno materno, y después *venir al mundo*, Ioh 3, 4). Ahora bien en la generación por el Espíritu—semilla, unción o palabra "que permanece" (1 Ioh 2, 14. 27; 3, 9)— no se sale de Dios. ¿A Adónde se iría (Ioh 6, 68)? Por consiguiente, γεννᾶσθαι εκ (θεοῦ, τοῦ θεοῦ, αὐτοῦ), hay que traducirlo, no por "nacer de Dios", sino por "ser engendrado" por El (cfr. Agapé III, p. 325). Comparar γεννάομαι ὑπό τινος en *P. Berlin* 7927, 16 (Fr. Zimmermann, *Griechische Roman-Papyri*, Heidelberg, 1936, p. 55).

199. Indicativo, subjuntivo, infinitivo o participio, γεγέννηται, γεννηθῇ, γεννηθῆναι, τὸ γεγεννημένον. Cfr. M. Dahood, *Denominative* rihham, "*to conceive, enwomb*", en *Biblica* (1963) 204-205.

lo concibe y lo mantiene en el ser, comunicándole toda su subsistencia [200]. Así parece entenderlo San Pedro cuando enseña que los cristianos son como niños recién nacidos, que siguen recibiendo el alimento y la vida de quien los ha engendrado [201]. En todo caso, "el engendrado por Dios" es para San Juan el nombre propio del cristiano [202], el que expresa su ser profundo. Y puesto que el hijo de Dios participa de la naturaleza de su Padre, emplea para designarlo el término τέκνον con preferencia a υἱός [203].

La estructura de los bautizados, si así se puede llamar, es idéntica a la del Hijo encarnado a quien San Pablo llama audazmente Hermano y Primogénito (Rom 8, 29). "Tal como es El, así somos nosotros [204]. Cristo, en efecto, es Dios y hombre; el cristiano —otro Cristo— posee igualmente la naturaleza humana y la naturaleza divina [205] y, por tanto, puede aplicarse las palabras del Ps 82, 6, por las que Dios honraba a los magistrados de Israel con el título de representantes suyos: "Dioses sois" [206]. Por un argumento *a minori ad maius,* el Señor había reivindicado este título, puesto que era el enviado del Padre para realizar su obra [207]. Y así también los cristianos se manifiestan en el mundo como hijos de Dios (I Ioh 3, 10; 5, 2): por su fe, por su caridad,

---

200. γεγεννημένος puede traducirse por: "originario de" (Act 22, 3; cfr. 2, 8: ἰδίᾳ διαλέκτῳ... ἐν ᾗ ἐγεννήθημεν = la lengua materna). Por eso San Juan define el ser cristiano como: "ser de Dios" (Ioh 8, 47; 1 Ioh 3, 10; 4, 2-3; 3 Ioh 11), o "ser del Padre" (1 Ioh 2, 16). Cfr. San Pablo: "ser en Cristo".

201. 1 Pet 2, 2, ὡς ἀρτιγέννητα (βρέφη), primer empleo de este término de la lengua griega; cfr. ἀρτίγονος "recién nacido" (FILÓN, *De aet. mundi,* 67), νεογονός (HERODOTO, II, 2).

202. ὁ γεγεννημένος (Ioh 3, 8; 1 Ioh 2, 29; 4, 7; 5, 1. 4). τὸ γεννώμενον designa al hijo (Lc 1, 35; cfr. H. SAHLIN, *Der Messias und das Gottesvolk,* Upsal, 1945, pp. 129 ss.) Sobre esta filiación divina, cfr. B. F. WETCOTT, *The Epistles of St. John* (2.ª ed., Cambridge-Londres, 1886) 122 ss.; W. F. FLEMINGTON, *o. c.,* p. 94; ED. K. LEE, *The religious Thought of St. John* (Londres, 1950) 49 ss.; y sobre todo R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe* (Friburgo, 1953) 155-162.

203. Τέκνον designa el hijo en relación a su padre (Mt 7, 11; 10, 21), a su madre (Lc 2, 48), a sus parientes (οἱ γονεῖς, 2 Cor 12, 14; cfr. Eph 6, 1; H. ALMQUIST, *Plutarch und das Neue Testament,* Upsala, 1946, pp. 60 ss.). San Pablo emplea este término después de evocar la recepción del *"pneuma* de filiación" (Rom 8, 16-17). San Juan lo pone en relación con el acto divino de generación (Ioh 1, 12-13; 1 Ioh 2, 29-3, 1; 3, 9; 5, 1-2).

204. 1 Ioh 4, 17; AGAPÈ III, pp. 294 ss.

205. Sin duda, en Cristo las dos naturalezas están substancialmente, "hipostáticamente" unidas, mientras que el cristiano puede perder esa *theiotes,* la divinidad que lleva en lo más hondo de su ser. Pero pese a su fragilidad —por otra parte relativa, e inseparable de su eminente nobleza: *habemus thesaurum istum in vasis fictilibus* (2 Cor 4, 7)— el cristiano es, a semejanza de Cristo, un hijo de Dios. Cristo lo es por naturaleza y el cristiano sólo por adopción, pero una adopción tan real como pueda serlo una verdadera generación.

206. Léanse algunos comentarios de los padres griegos en P. ROUSSELOT, *La Grâce d'après saint Jean et d'après saint Paul,* en *Recherches de Science Religieuse* (1928) 93 ss. C. H. GORDON, אלהים *in its reputed Meaning of Rulers, Judges,* en *Journal of biblical Literature* (1935) 139-144.

207. Ioh 10, 34; cfr. Ex 7, 1; Zach 12, 8.

por su justicia, por su fuerza victoriosa, se les puede identificar como engendrados por el Padre [208].

Así, el sujeto de la moral evangélica —moral filial— son los hijos de Dios, amados por el Padre celestial [209].

TEMAS COMPLEMENTARIOS

"En la raíz de todo obrar, hay un *ser;* todas las manifestaciones de la vida proceden de un principio interno" [210]. Puesto que el cristiano es una "nueva criatura" [211] y vive como resucitado de entre los muertos [212], se encuentra destinado a "llevar una vida nueva" (Rom 6, 4). Pero su conducta no puede ser caprichosa o arbitraria, sino que ha de proceder de su generación divina [213], como la flor y el fruto desarrollan el germen inicial de la planta.

a) *Nuevo ser y vida religiosa.* Si Dios ha hecho suyo a un pueblo particular (Act 20, 28; Apc 5, 9) y cada uno de los creyentes ha sido rescatado por la preciosa sangre de Cristo (1 Pet 1, 19), el ideal cristiano ya no es simplemente el del hombre honesto (καλὸς καγαθός), sino el de un hombre redimido y santificado que, consciente de pertenecer al Señor como un siervo a su amo, procura rendirle el culto que le es debido [214]. Para conseguirlo, se esfuerza por cumplir la voluntad divina con una "religión" o piedad filial (*eulábeia*) análoga a la que Jesús manifestó hacia su Padre (Heb 5, 7; cfr. 1 Tim 3, 16). Nada, en efecto, es tan eficaz como este sentimiento de reverencia y de sujeción para conseguir suscitar la devoción e impulsar toda la conducta moral [215]. Es una disposición en el alma del bautizado que comprende la adoración, el respeto por la transcendencia divina y el amor a la justicia, que se traduce en el deseo de pagar a Dios creador, redentor y santificador, la deuda contraída.

---

208. 1 Ioh 2, 29; 4, 7; 5, 1. 4. Cfr. G. R. BEASLEY-MURRAY, *o. c.*, pp. 284 ss.

209. Esto se desprende de la enseñanza del Maestro: "Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto" (Mt 5, 45-48; cfr. Lc 6, 36); "Que vuestra luz brille así ante los hombres para que vean vuestras buenas obras y glorifiquen a vuestro Padre que está en los cielos" (Mt 5, 16); un hijo hace lo que ha aprendido de su padre (Ioh 8, 38; cfr. Mt 21, 28-31). Lo mismo San Pablo: "Intentad imitar a Dios como hijos amados... a ejemplo de *Cristo*" (Eph 5, 1). Cfr. *infra* c. X. ap. 1.

210. W. GROSSOUW, *Pour mieux comprendre saint Jean* (Brujas-París, 1946) 104.

211. 2 Cor 5, 17. Cfr. L. H. TAYLOR, *The New Creation* (New York, 1958).

212. Lc 15, 24; Eph 2, 1. 5-6; 1 Ioh 3, 14. Cfr. el excelente libro de TH. CAMELOT, *Spiritualité du baptême* (París, 1960) 113 ss.

213. Esto ha sido subrayado por J. BONSIRVEN, *Le Témoin du Verbe* (Toulouse, 1956) 153 ss.; O. PRUNET, *La morale chrétienne d'après les écrits johanniques* (París, 1957) 83 ss.

214. Rom 12, 1-2; Heb 12, 28: λατρεύωμεν εὐαρέστως τῷ θεῷ, μετὰ εὐλαβείας καὶ δέους cfr. FILÓN: "¿En qué podría consistir el verdadero sacrificio, si no es en la piedad de un alma amiga de Dios, ψυχῆς θεοφιλοῦς εὐσέβεια?" (*De vita Mos.* II, 108).

Pero mientras que para los griegos, la piedad hacia los dioses (*eusébeia*) no implicaba la observancia de los diversos deberes morales [216], en el cristianismo la vida moral es formalmente una vida religiosa, consecuencia lógica de la consagración bautismal a Dios, de la pertenencia a Cristo y de la santificación-purificación por obra del Espíritu Santo [217]. Vivir cristianamente será: "Vivir piadosamente en Cristo Jesús" [218].

b) Caridad y nacimiento divino. Puesto que la generación paterna es siempre un acto de amor, los "re-generados" en Dios son sus hijos amados [219]. Por eso el sentimiento dominante de su corazón será un

---

215. 1 Tim 4, 7; la piedad tiene una energía (*dýnamis*) apta para determinar la conducta práctica (2 Tim 3, 5).

216. Sin duda, los griegos asocian constantemente la justicia para con los dioses y la justicia para con los hombres; la primera consiste en el exacto cumplimiento de las prescripciones cultuales (sacrificios, liturgias, etc.), la segunda en honrar a los parientes, huéspedes y amigos (cfr. 1 Tom 5, 4. Cfr. R. FRAGELIÈRE, *Morale grecque et Morale néo-testamentaire,* en *Morale chrétienne et Requêtes contemporaines,* Tournai-París, 1954, páginas 86 ss.). Pero se trata de un binomio literario, de un paralelo, y la piedad hacia los dioses no exige la vida moral. La piedad generadora de moralidad es una noción específicamente bíblica. El don divino de la *Agape* no sólo constituye la fuerza y el móvil de la piedad (*Carta de Aristea,* 229), sino que consiste esencialmente en "comprender que Dios actúa incesantemente en todas las cosas y lo conoce todo, y que el hombre no podría escapar de ningún modo a su mirada" (§ 210); en función de sus exigencias, Moisés formuló sus prohibiciones, prescripciones y sanciones (§ 131), de suerte que todas las acciones y prácticas de los judíos están vinculadas a la piedad (§ 306; FL. JOSEFO, *C. Ap.* II, 170 ss.). El empleo predominante de la *eusebeia* en las Pastorales parece reflejar la influencia romana que caracteriza a estas cartas (cfr. C. SPICQ, *Les Epîtres Pastorales,* París, 1947, p. CXIII). Se trata entonces del sentido del deber. El emperador piadoso es el que se muestra fiel a los deberes de su cargo, el ciudadano piadoso es el que obedece lealmente al Príncipe, a quien venera como a un padre (cfr. DIÓN CASIO, LIII, 18, 3; SUETONIO, Augusto, 58-60 .Cfr. J. GAUDEMET, "*Testamenta ingrata et pietas Augusti*", en *Studi in onore di V. Arangio Ruiz,* Nápoles, 1953, pp. 131-137). En este sentido, la vida cristiana es un *officium pietatis,* una vinculación filial a Dios, una entrega a su servicio, el cumplimiento de un deber de gratitud, una liberalidad que quiere corresponder a la generosidad paternal de Dios. Sobre la relación *agape*-piedad filial, cfr. *Prolégomènes,* p. 67, n. 2.

217. El bautismo como resultado de la acción del Espíritu Santo y participación en el ser divino, que establece de modo permanente la unión con Dios, hace de los cristianos —reyes y sacerdotes (1 Pet 2, 5. 9; Apc 20, 6)— hombres *consagrados.* De cualquier manera que se entienda la *unción* y el *sello* de 2 Cor 1, 21-22; 1 Ioh 2, 20. 27 (cfr. I. DE LA POTTERIE, *L'onction du chrétien par la foi,* en *Biblica,* 1959, pp. 12-69; E. COTHENET, art. *Onction,* en *D. B. S.* VI, 731), siempre se trata de una marca de pertenencia exclusiva a Dios, que "permanece", al modo de la semilla de 1 Ioh 3, 9.

218. 2 Tim 3, 12; cfr. 1 Tim 2, 2: βίον διάγωμεν ἐν πάσῃ εὐσεβείᾳ καὶ σεμνότητι (cfr. el epitafio 595 de las *Inscripciones de Pérgamo*: σεμνῶς καὶ εὐσεβῶς); Tit 2, 12; 2 Pet 1, 3; 3, 11, ἐν ἁγίαις ἀναστροφαῖς καὶ εὐσεβείαις. F. TILMANN, *Über Frömmigkeit in den Pastoralbriefen des Apostels Paulus,* en *Pastor Bonus* (1942) 129-136, 161-165; W. FOERSTER, Εὐσέβεια *in den Pastoralbriefen,* en *New Testament Studies* (1959) V, pp. 213-218.

219. Cfr. 1 Thes 1, 4; 2 Thes 2, 13; Eph 5, 1 (AGAPÈ I, *in h. l.*).

amor filial a su Padre que está en los cielos [220]. La caridad hacia El no es sólo el primero y mayor mandamiento, sino además el único camino para alcanzar la vida eterna [221]. La caridad supone un don total de sí mismo a Cristo [222], "el Hijo de su amor" (Col 1, 3) y una unión ferviente con los demás hijos de Dios [223], no sólo porque el Maestro puso este mandamiento a la altura del primero, sino porque todo el que ama al que le engendró tiene que amar también a todos los engendrados (I Ioh 5, 1).

De ahí se deduce que todo cristiano, nacido de Dios, es un ser amante (ὁ ἀγαπῶν, 1 Ioh 4, 7), lo cual resulta evidente, puesto que Dios es caridad y comunica su naturaleza a sus hijos [224]. El bautismo se halla destinado a dotar a los cristianos de esta naturaleza amante (1 Pet 1, 22), a revestirlos de caridad (Col 3, 14), y toda su vida moral consistirá en un desarrollo de esta divina dilección (Eph 5, 2: περιπατεῖτε εν ἀγάπῃ). No existe otra fórmula de vida (1 Cor 13).

c) Filiación divina y juventud. Puesto que el nacimiento por el Espíritu es a la vez regeneración y renovación (Tit 3, 5) y se continúa de modo permanente, la vitalidad de la naturaleza divina así participada por el bautizado se caracteriza como una fuerza de rejuvenecimiento interno que actúa en sentido contrario a la usura del tiempo, a la inercia o a la esclerosis de la edad. Mientras el "hombre exterior" (es decir, en función de su condición efímera, carnal y terrestre) va sufriendo una ley de senilidad que le conduce a la decrepitud y a la muerte, lo propio del hombre interior es renovarse de día en día [225].

El Señor excluía de su reino a todos los que no volvían a hacerse como niños [226]. San Pedro y San Pablo piden a sus discípulos que in-

220. Rom 8, 16-17; la caridad está asociada a la piedad, 2 Pet 1, 6-7; 1 Tim 6, 11.

221. Mt 22, 37-40; Mc 12, 30-33; Lc 10, 27 ss. Los cristianos son los que aman a Dios (Iac 1, 12; 2, 5; 1 Cor 2, 9), lo cual consiste en hacer la voluntad del Padre y en imitar a su Hijo (1 Ioh 2, 6).

222. Ioh 14, 21. 23; 16, 27; 2 Cor 5, 14; Rom 14, 7-9; Eph 6, 24.

223. Mt 6, 45; Iac 2, 8; Rom 13, 8-10; Gal 5, 14; 1 Thes 4, 9; 1 Ioh 3, 14-16.

224. "La caridad viene de Dios" (1 Ioh 4, 7); "la caridad se ha derramado en nuestros corazones por un espíritu santo" (Rom 5, 5); cfr. 2 Cor 13, 13; Eph 6, 23.

225. ἀνακαινόω, 2 Cor 4, 16 (con el comentario de E. B. ALLO, *in h. l.*, pp. 134-137); Col 3, 10; (ἀνανεόω, Eph 4, 23. Sobre la diferencia entre καινός y νέος *novus y recens*, cfr. los artículos del *Th. Wört.* de G. KITTEL, y R. A. HARRISVILLE, *The Concept of Newness in the New Testament* Minneapolis, 1961).

226. Mt 18, 3; 19, 14 (J. BONSIRVEN, *Le Règne de Dieu*, París, 1957, páginas 96 ss.). La tradición del *logion*: "hacerse hijo" ha evolucionado mucho, al aplicarse a casos muy diversos (cfr. J. M. ROBINSON, *The formal Structure of Jesus'Message*, en W. KLASSEN, *Current Issues in New Testament Interpretation*, Londres, 1962, pp. 106 ss. H. C. KEE, *"Becoming a Child", in the Gospel of Thomas*, en *Journal of biblical Theology*, 1963, pp. 307-314). Mucho se ha discutido sobre las virtudes de la infancia, especialmente la humildad y la inocencia; pero el niño palestiniano nunca ha sido un modelo de virtud. Lo mejor es definir la juventud por su flexibilidad y plasticidad, por oposición a la vejez osificada o esclerotizada. Lo que fisiológicamente distingue al niño del anciano es la diferencia de adaptación y de virtualidades (empezando por el esqueleto: en el hueso joven, la fibra co-

tenten conservar la psicología de la infancia [227]. Pero está claro que la juventud no se conserva, sino que se renueva [228]; por eso San Pablo,

---

lágena predomina sobre el componente calcáreo; la estructura es elástica, casi como una pelota de goma; con la edad, la proporción se invierte: los huesos se hacen rígidos y frágiles, como barras de creta). Así, en el plano psicológico y religioso, la infancia tiene una disponibilidad y una docilidad adecuadas para *recibir* la enseñanza de la fe (1 Thes 2, 10; cfr. AGAPÈ II, pp. 32 ss.), la autoridad de Dios, la legislación o el yugo del Reino (cfr. el bautismo: obediencia a la verdad, 1 Pet 1, 22; y la respuesta a la llamada divina, Mc 10, 15); psicología muy próxima a la del "pobre" bíblico, que tiene el sentimiento de su pequeñez, de su insuficiencia, que reconoce su necesidad de Dios y se mantiene sumiso a su voluntad (cfr. A. GELIN, *Les Pauvres de Yahvé*, París, 1953). Si se asimila esta infancia a los pequeños de Mt 11, 16-17 (en contraste con la suficiencia del magisterio de los escribas y fariseos, cfr. S. LEGASSE, *La Révélation aux* ΝΗΠΙΟΙ, en *R. B.* 1960, pp. 321-348), como rasgos se subrayan la ingenuidad y la sinceridad, la ausencia de cálculo, una cierta ignorancia de la prudencia y de la diplomacia, la despreocupación ante los obstáculos. Este candor y limpidez se desprenden también claramente *a*) de la alegoría de 1 Cor 5, 7-8: "Haced, pues, por purificaros de la *vieja levadura* (o fermento, τὴν παλαιὰν ζύμην = las secuelas infecciosas del pecado; el calificativo "antiguo" hace sin duda alusión a la vieja levadura preparada de antemano, conservada incluso durante todo un año, que proporcionaba al pan un sabor agrio, cfr. J. ANDRE, *L'Alimentation et la Cuisine à Rome*, París, 1961, p. 68) para ser una masa nueva, en conformidad con el hecho de que sois "ácimos" (= pura harina, sin levadura)... Celebremos la fiesta (de Pascua), no con una *vieja levadura*, ni con una levadura de malicia y perversidad, sino con ácimos de sinceridad y de verdad" (εἰλικρίνεια en el sentido de *probidad*, como en 2 Cor 2, 17 y en los papiros; cfr. 2 Pet 3, 1); Iac 1, 21: deshacerse de toda inmundicia y de todo resto de malicia; conservar la mansedumbre y la docilidad; *b*) De los *logia* del ojo sencillo (Mt 6, 22; cfr. C. EDLUND, *Das Auge der Einfalt*, Lund, 1952) y de la simplicidad de la paloma (opuesta a la astucia de la serpiente, Mt 10, 16). Puesto que la simplicidad bíblica consiste en la rectitud de intención (O. HILTBRUNNER, *Latina Graeca. Semasiologische Studien*, Berna, 1958, pp. 85-105; cfr. el sentido numismático de ἁπλοῦς: buena ley de la moneda, DITTENBERGER, *Syl.* II, 901, 9; J. P. CALLU, *"Follis singularis"*, en *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, París, 1929, páginas 325-330; relacionar con la plata de buena ley: κόμματος ἀγαθοῦ, καλοῦ; cfr. P. BENOIT, J. T. MILIK, R. DE VAUX, *Les Grottes de Murabba'at*, Oxford, 1961, p. 112, l. 5) y un don de sí total que excluye todo cálculo o medida tomada con reservas (C. SPICQ *La vertu de simplicité dans l'A. et le N. T.*, en *Rev. des sciences ph. et th.* 1933, p. 14; cfr. GILLAUME DE SAINT THIERRY, *Ep. ad fratres de Monte-Dei*, I, 5, *P. L.* 184, col. 316-317), la parábola se interpreta del modo siguiente: si vuestra mirada es recta, "no astigmática" (trad. C. H. DODD, *Historical Tradition in the fourth Gospel*, Cambridge, 1963, p. 367), todo vuestro cuerpo será lúcido; pero si vuestro ojo está enfermo, el cuerpo permanece en la oscuridad, es la explotación de esta ley física: el defecto de visión afecta al conjunto de las actividades de un hombre normal. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA define la infancia cristiana como: "la eterna juventud de espíritu en la sencillez" (*I Pedag.* V, 15, 2; cfr. V, 12 ss. Cfr. H. I. MARROU, *Clément d'Alexandrie*, París, 1960, I, páginas 23-29).

227. No se trata de niños de cinco años sino de criaturas de pocas semanas: "Rechazad toda malicia, engaño, hipocresía... como niños recien nacidos" (1 Pet 2, 1-2); "Sed niños para todo lo que sea malicia" (1 Cor 14, 20). Cfr. K. PRÜMM, *Christentum als Neuheitserlebnis* (Friburgo, 1939) 161 ss. M. F. BERROUARD, *art. Enfance*, en *Dictionnaire de Spiritualité*, IV, 688.

228. Según los mitógrafos griegos, al ver los animales que la serpiente se despojaba regularmente de su vejez —πάλιν ἐξ ὑπαρχῆς ἀνηβᾶν— en-

que considera al cristiano como un ser joven y nuevo [229], le manda actualizar la potencia de renovación que es la gracia. Para él la vida moral consiste menos en "la práctica de las virtudes" que en una transformación progresiva en Jesucristo, el Hombre nuevo [230], es decir, en el perfeccionamiento de la renovación bautismal [231].

Pero, ¿que quiere decir exactamente eso de volverse joven o de renovarse? La juventud evoca ante todo el exuberante despuntar de fuerzas siempre nuevas [232], la espontaneidad en el impulso y en el don de sí con una confianza y un entusiasmo aún incontaminados [233]. Es la edad de los comienzos, de todo lo que puede representar un impulso de partida "que tiende hacia adelante" [234]. Así, en la nueva y siempre joven alianza [235], que proporciona la plenitud de la gracia y la salvación, el cristiano conserva el gusto del esfuerzo, una cierta actitud de gallardía, y sobre todo una generosidad total en su consagración a Cristo [236]. Lejos de lamentar su compromiso bautismal, desea y pro-

---

viaron una embajada a Zeus para obtener "la exención de la vejez y el perpetuo florecimiento de su juventud" (FILÓN, *De confus.* 7).

229. Eph 2, 15 (καινὸς ἄνθρωπος); Col 3, 10 (νέος ἄνθροπος). Es significativo que Zacarías, Isabel, Simeón y Ana, que representan la Antigua Alianza en la aurora de la salvación, sean todos ellos muy viejos y sólo aspiren a desaparecer: "Nunc dimittis...", mientras que la Nueva Alianza se inaugura con la figura tan joven de la Virgen María y su niñito en un pesebre.

230. Rom 5, 14-15; 1 Cor 15, 21-23, 45-47.

231. "Reflejando en un rostro sin velo la gloria del Señor, nos transformamos en su misma semejanza, de gloria en gloria" (2 Cor 3, 18); Rom 12, 2; Eph 4, 23; cfr. (Gal 4, 19: μορφωθῇ χριστός. ORÍGENES: "Semper et quotidie, si dici potest, ipsa novitas innovanda est" (In epist. ad Rom. V, 8; *P. G.* XIV, 1042). ¿Cabe citar *La jeune Parque* de Paul Valery: "Dulce y poderoso retorno de la delicia de nacer"?

232. Cfr. 1 Ioh 2, 14: νεανίσκοι... ἰσχυροί... νενικήκατε. Gracias a la fuerza operante y permanente de su fe (cfr. 5, 4; cfr. Eph 6, 17), los jóvenes cristianos han demostrado el vigor que corresponde a su edad al vencer al diablo, es decir, al escapar del dominio de los ídolos, de la fascinación del error, de las seducciones del mundo. Una fuerza juvenil se ejerce en las empresas conquistadoras. En sentido militar, los νέοι: "los que están en edad de llevar las armas", se oponen a los γέροντες (cfr. ESTOBEO, Li, 10, 6 y 32, t. IV, pp. 329-330). Los *neótatoi*, jóvenes de dieciocho a veinte años, formaban las dos primeras clases del ejército mientras que los *presbýtatoi* sobrepasaban los cincuenta años (C. PÉLÉKIDIS, *Histoire de l'Ephébie attique*, París, 1962, pp. 47-49). Moisés, llevando su previsión a los asuntos militares "obligó a los *neoi* a adquirir por medio del ejercicio la bravura, la reciedumbre y la fortaleza necesarias para soportar todos los males" (HECATEO DE ABDERA, *Frag.* XIII, 7).

233. "Allí donde hay verdadero don de sí, existe lo esencial de la juventud de alma... Lo que en definitiva constituye la juventud de alma es la posibilidad de creer en un ideal y de entregarse a él por entero" (M. J. CONGAR, *La Jeunesse d'âme*, en *La Revue des jeunes*, 1935, pp. 15-16). R. OMEZ, *Jeunesse éternelle* (París, 1962).

234. Phil 3, 13. El símbolo de la vejez es la mujer de Lot volviéndose hacia lo que ha dejado, y quedando inmovilizada en ese gesto.

235. ἡ καινὴ διαθήκη (Lc 22, 20; 2 Cor 3, 6; Heb 8, 8; 9, 15), νέα (Heb 12, 24), αἰώνιος (13 20).

236. Mejor que estos *Neopes* (νεοποιοί; comparar *Suppl. epigr. gr.* I, 371, 395; II, 568, 7), asociados en su común vinculación al emperador rei-

cura cumplirlo con fidelidad. No se acostumbra al hecho admirable del amor divino, que cada día le produce un estupor más hondo: cree en el amor (I Ioh 4, 16). Su inteligencia está siempre abierta a la palabra de Dios, su corazón se entrega del todo a Cristo como el primer día [237]; su vida, que ignora la lasitud y la rutina, se desarrolla a la vez vigorosa y ágil, abierta y alegre por la caridad [238].

El creyente debe esforzarse por conservar esa capacidad de juventud, pero ante todo depende —hay que subrayarlo— de "la gracia salvadora y educadora" (Tit 2, 11-12). Al revés que la ruda pedagogía de la Ley, dominadora de esclavos (Rom 6, 14; Gal 3, 24), la educación que da Dios es la que da un padre a sus hijos (Heb 12, 5-11; cfr. 1 Cor 11 32), inspirada en el amor (Apc 3, 19) y encaminada a suscitarlo en el corazón de sus hijos (cfr. 1 Tim 1, 5). Finalmente, el cristiano tiene la edad de Aquel a quien ama, y en la medida en que le ama, por lo cual vive en una eterna primavera [239].

d) *Vitalidad cristiana y crecimiento orgánico.* La juventud, que tiene tantas virtualidades generosas, es esencialmente tensión de crecimiento en el umbral de la fecundidad, es decir, obedece a una ley interna de progreso. El Señor lo sugiere en las imágenes de la semilla que brota, del árbol que da fruto, de los talentos que se multiplican [240]. Los Apóstoles insisten en el deber de poner en juego todos los recur-

---

nante Calígula (*Philosebastes;* cfr. *Inscripciones de Didimo,* 148, 2-3, 21; L. ROBERT, *Hellenica,* París, 1949, VII, pp. 206-228; H. W. PLEKET, *The Greek Inscriptions... at Leyden,* Leiden 1958 pp. 8 ss.), la Iglesia de Jesucristo es una asamblea de jóvenes (cfr. σύνοδος τῶν νέων, *Inscripciones de Pérgamo,* 252, 2; 274, 7; 440, 17). Sobre la seducción que ejercía la juventud en los griegos, cfr. la admiración del sacerdote egipcio: "Solón, Solón, vosotros los griegos, sois siempre niños: un griego jamás es viejo... Conserváis siempre el alma joven" (PLATÓN, *Tim* 22 *b*. Por el contrario, los romanos rendían culto al anciano (cfr. M. P. ROUSSEL, *Étude sur le principe de l'ancianneté dans le monde hellénique,* París, 1942). Pero tanto en griego como en latín el paso de la *juventud* a la *vejez* es variable: hay jóvenes de cuarenta años y viejos que no han llegado a los cincuenta; cfr. J. DE GHELLINCK, *Iuventus, gravitas, senectus,* en *Studia mediaevalia in honorem A. R. P. Raym. Martin* (Brujas, 1948) 39-59).

237. Gal 2, 20. Cfr. Ps. AGUSTIN: "Quaerite ergo, o juvenes, Christum, ut juvenes maneatis" (*Ad Fratres in eremo,* 43; *P. L.* XL, 1319); HERÁCLITO: "En el cielo, no existe la vejez; la naturaleza divina nada tiene que ver con esta suprema enfermedad de la vida" (*Alegorías de Homero,* XXIX, 2).

238. Cfr. el cántico nuevo (Apc 5, 9; 14, 3; cfr. Ps 33, 3; 40, 4; con los comentarios de SAN AGUSTÍN, *Serm.* IX, 8; XXXIII, 1: "Vetus pertinet ad timorem, libertas ad amorem... charitas ergo cantat canticum novum" (*P. L.* XXXVIII, 207); XXXIV, 1: "Qui novit novam vitam amare, novit canticum novum cantare... Ad unum enim regnum pertinent omnia, homo novus, canticum novum", *P. L.* XXXVIII, 210) y el vino nuevo de la bienaventuranza (Mt 26, 29; Mc 14, 25). CLEMENTE DE ALEJANDRÍA concluye su *Pedagogo* con esta aclamación: "Dios de los que cantan, ¡oh Jesucristo!".

239. "Somos siempre jóvenes, siempre nuevos... Nuestro título de hijos traduce la primavera de toda nuestra vida... toda nuestra manera de ser está empapada por la verdad (CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *I Pedag.* V, 20, 3-4).

240. Cfr. *supra,* pp. 41 ss.

sos iniciales, de avanzar cada vez más lejos [241], de entrenarse como el atleta que quiere alcanzar su plena forma [242]. Pero en el fondo se trata menos de ascesis, que de una exigencia natural [243], lo que Salustio llamará "el progreso ulterior de la generación" [244].

Así, por participar de la naturaleza divina en cuanto engendrado por el Padre celestial, el cristiano es en el bautismo como un pequeño recién nacido, destinado a crecer y alcanzar la edad adulta —*physis* viene de *phyein*: crecer, pujar [245]—. De hecho, este crecimiento orgánico consiste en espiritualizarse [246]. Pero si el hombre es incapaz de "añadir un solo codo a la longitud de su vida" (Mt 6, 27; Lc 12, 25) y a su estatura, mucho más aún lo es de desarrollar su estatura sobrenatural. Tal progreso sólo puede ser obra de la providencia paternal de Dios que envía al Espíritu Santo "para el crecimiento del hombre interior" (Eph 3, 16). El mismo Dios que hace nacer da después el incremento [247]; y puesto que el arquetipo de todos los regenerados es su hermano mayor, Cristo-Jesús (Rom 8, 29), el pleno desarrollo o el vigor de la edad consiste en alcanzar la estatura de Cristo [248]: tal es el ideal [249].

---

241. 1 Thes 4, 1: "Andáis bien... adelantad cada vez más"; 4, 10: Os exhortamos a progresar más"; 1 Tim 4, 15: "Que tus progresos sean manifiestos"; Apc 22, 11. La simple "virtud estaría en evitar el mal y hacer el bien; pero la moral evangélica consiste en poseer la vida "muy abundante" (Ioh 10, 10) y en dar mucho fruto (15, 15), por consiguiente, en tender hacia lo mejor.

242. Como un corredor (Phil 3, 12-14; Gal 5, 7; Heb 12, 1) o un gimnasta (1 Cor 9, 24-27; 1 Tim 4, 7; cfr. C. SPICQ, *Gymnastique et morale*, en *Les Epîtres Pastorales*, París, 1947, pp. 151-162). Las virtudes morales se desarrollan por el ejercicio (Heb 5, 14; 12, 11; cfr. todo el tratado VI de Musonio; ed. C. E. Lutz, pp. 52-56).

243. "Omne agens intendit ad bonum et melius quod potest" (SANTO TOMÁS, *C. Gent.* IV, 94).

244. *De los dioses*, IV, 10.

245. Sobre la oposición entre niños pequeños (νήπιοι) y adultos, hombres hechos (τέλειοι), cfr. 1 Cor 2, 6; 3, 1; Heb 5, 12; E. B. ALLO, *Saint Paul Première Epître aux Corinthiens* (París 1934) 87-115; W. GRUNDMANN, *Die* ΝΗΠΙΟΙ *in der urchristlichen Paränese*, en *New Testament Studies*, V, pp. 188-205; *infra*, c. IX, Temas complementarios, IV.

246. El neófito es carnal, "se conduce a lo humano" (1 Cor 3, 3), se comporta como un niño (νηπιάζειν, 14, 20), es débil e inestable (Eph 4, 14). Su madurez consiste en hacerse hombre de espíritu (πνευματικός, 1 Cor 3, 1), lo que para un oído griego puede expresarse por: "tener aliento". El *pneuma* es un atributo de Dios (Ioh 4, 24), por que espiritual significa "divinizado"; como el *pneuma* es también energía y potencia (1 Cor 2, 4), el cristiano perfecto es fuerte.

247. Ya sea directamente (1 Cor 3, 6-7; 2 Cor 9, 10, ya por medio de un alimento adecuado (1 Pet 2, 2).

248. Eph 4, 13, εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ χριστοῦ.

249. Una mayor participación de vida divina sólo puede consistir en un crecimiento en el conocimiento (2 Thes 1, 3; Col 1, 10; 2, 2) y en la caridad (1 Thes 3, 12; Phil 1, 9; 1 Ioh 4, 17; cfr. AGAPÈ II, III, *in h. l.*), y estos tienen que ser infusos.

Capítulo III

GRACIA - GLORIA
DAR GRACIAS Y DAR GLORIA

"Correspondamos con amor a Aquel que por amor nos guía hacia la Vida" [1].

A partir de Pelagio y sobre todo del nominalismo, hay quien considera la gracia como un concurso moral que Dios presta a nuestros actos humanos para hacerlos meritorios en orden a la vida eterna. En realidad, la gracia es la misma vida divina [2]. El amor increado de Dios infunde en sus hijos esta realidad creada que les hace agradables al Padre celestial, "graciosos" a sus ojos (Eph 1, 6). La noción neotestamentaria de gloria tampoco tiene ya la acepción profana de aprobación o aplauso: *clara notitia cum laude,* sino que se identifica con Dios mismo contemplado en la grandeza de su ser y en la potencia de su majestad que actúa y se despliega para ser reconocida y manifestada. La primera comunicación del ser divino, en su conocimiento y en su amor, es el Verbo, esplendor de la gloria del Padre (Heb 1, 3). Dios ha querido asociar también a otros hijos "dándoles su gracia" [3] para que manifiesten su gloria. En el seno de esta economía salvífica se despliega la vida cristiana (Eph 2, 7-10; 3, 2).

---

1. Clemente de Alejandría, *I Pedag.* III, 9, 1.

2. Aunque ha sido expuesta en el capítulo precedente, la noción de gracia posee valores propios que deben ser recogidos y desarrollados aparte. De unos 150 empleos de χάρις en el N. T., más de 100 son propios de San Pablo: 25 en Rom y 12 en Eph, las dos grandes síntesis doctrinales sobre la gracia (cfr. J. Wobbe, *Der Charisgedanke bei Paulus,* Münster, 1932; W. Manson, *Grace in the New Testament,* en W. T. Whitley, *The Doctrine of grace,* Londres, 1932, pp. 33-60). Aunque el término no fue empleado por el Señor, su realidad está en la base misma de su mensaje salvador. Cfr. las parábolas de la dracma y de la oveja perdidas (Lc 5, 2 ss.), la conversión de Zaqueo (19, 5-10); "El agrado de mi Padre es daros el reino" (Lc 12, 32; Mt 18, 14); "¿Quién puede salvarse? Esto es imposible para los hombres pero no para Dios" (Mc 10, 26-27; cfr. Mt 10, 23). Además, los dos *logia* de Cristo referidos por San Pablo se refieren a la gracia (2 Cor 12, 9; Act 20, 35).

3. La equivalencia entre don de la gracia y don de la vida divina se desprende claramente de 2 Pet 1, 3-4; Rom 5, 15-18.

I. *Gracia: donación, amor y gratuidad*

Por ser Padre, Dios da [4] y perdona (Lc 15, 12), y lo hace en la medida en que ama [5]. Su caridad es plenitud desbordante de bondad [6], por lo que su amor se manifiesta entregando a su Hijo al mundo (Ioh 3, 16: cfr. τὸ δεδομένον, Act 4, 12) y enviando a los creyentes el Espíritu Santo, fuente inmediata de todas las comunicaciones divinas y animador de la vida cristiana (Act 19, 2; Gal 3, 2), "don de Dios" por excelencia [7]. Todo lo que Dios hace por su criatura y todo lo que ésta recibe de El es donación [8], es decir, favor gratuito y concesión generosa [9]; desde la fertilidad de los campos (Heb 6, 7) y la larga cabellera de la mujer (1 Cor 11, 15), hasta la salvación (Eph 2, 8, δῶρον), la reconciliación (Rom 6, 11) y la remisión de los pecados (Act 10, 43; 26, 18). Tanto si se trata de creer (Act 18, 27; 1 Cor 3, 5) y de "venir a Cristo" (Ioh 6, 65; cfr. vv. 37. 44), como de la justicia (Rom 5, 17), de la filiación divina (Gal 4, 5), del maná escondido (Apc 2, 17), del conocimiento de los misterios del reino (Mt 13, 11), de la inteligencia sobrenatural [10], de la caridad (Rom 5, 5; 1 Ioh

---

4. Mt 7, 11 (δόμα); cfr. 5, 45; 6, 8; Iac 1, 5. 17: "Todo don bueno (δόσις), todo regalo perfecto (δώρημα) desciende del Padre de las luces"; cfr. C. SPICQ, ΑΜΕΤΑΜΕΛΗΤΟΣ *en Rom 11, 29*, en *R. B.* (1960) 217 ss.

5. A su Hijo amado, se lo da todo (Ioh 3, 35; 17, 2; AGAPÈ III, p. 135: sus obras (Ioh 5, 36), sus discípulos (6, 37. 39; 17, 6), su doctrina (17, 7-8). A los elegidos les da su reino, cfr. E. TOBAC art. *Grâce*, en *Dictionnaire Apologétique*, II, 322 ss.

6. Dios no es mera existencia, puro Ser, sino acto generoso, que actúa, que se comunica a sí mismo en cuanto esto es posible (cfr. AGAPÈ III, pp. 288 ss., 320 ss.). Φιλόδωρος es uno de los atributos divinos preferidos por Filón: "Dios que ama el dar" (*De leg. alleg.* I, 34; III, 40; *Cherub.* 20, etc.).

7. ἡ δωρεὰ τοῦ θεοῦ, Act 8, 20; cfr. 2, 38; 10, 45; 11, 17. De cualquier modo que se considere al Espíritu Santo, ya sea como fuerza (Act 1, 8), ya como realización de una promesa (Lc 24, 49; Gal 3, 14) o como huésped del alma (Rom 5, 5), siempre se le designa como dado por Dios (Act 8, 18; Eph 4, 8; 1 Ioh 3, 24; 4, 13) o recibido por los cristianos (Ioh 7, 39; 20, 22; Act 2, 33. 38; 8, 15. 17. 19; 10, 47). Su donación es característica de la época mesiánica.

8. Sólo hay un Dios y Señor "de quien proceden todas las cosas y por quien nosotros somos" (1 Cor 8, 6). Cfr. FILÓN: "Todo cuanto existe es una gracia y un don de Dios" (*De leg. alleg.* III, 78); "El es el Padre de la naturaleza perfecta, que siembra y engendra la felicidad en las almas" (III, 219; cfr. *Quod Deus immut.* 107-108). Cfr. P. BONNETAIN, art. *Grâce*, en *D. B. S.* III, 717 ss. 759 ss., 927 ss.

9. En el lenguaje profano lo mismo que en el del N. T., la palabra *gracia* (χάρις) reúne las dos acepciones de favor y de beneficio; el acento se marca, tanto sobre el amor del que procede el don, como sobre el don concedido por amor; convertido en término técnico de la revelación, debe evocar siempre la caridad generosa de Dios (o de Cristo); es la única manera, por ejemplo, de entender Heb 2, 9: "Por gracia de Dios" ha muerto Cristo por todos (sobre el error de los copistas y de numerosos comentarios, cfr. C. SPICQ, *L'Epître aux Hébreux*, París, 1952, I, p. 419. Cfr. *infra* APÉNDICE VI: ¿Que es la gracia?; J. GUILLET, *Thèmes bibliques*, 2.ª ed., París, 1954, pp. 26 ss.).

10. 1 Ioh 5, 20 (διάνοιαν); 2 Pet 3, 15 (σοφίαν); cfr. Mt 16, 17.

3, 1) y de la santificación (Heb 12, 10), todo es o será don divino [11].

Esta enumeración no es solamente el resultado de una encuesta lexicográfica sobre los verbos δίδωμι, δέχομαι-λαμβάνω, sino que expresa el principio fundamental de la moral neotestamentaria, repetido por San Pedro, San Pablo y San Juan: el hombre, especialmente el cristiano —porque sus privilegios son más gratuitos y elevados—, depende de Dios; nada posee que no haya recibido [12].

Puesto que la nueva Alianza procura la salvación, es decir, el perdón de los pecados, la vida eterna y la felicidad del cielo, lógicamente representa el don supremo que el amor de Dios puede hacer a los hombres, de la manera más condescendiente y gratuita. Por eso aparece esencialmente como una economía de gracia [13]. Desde el comienzo de su ministerio, el Señor se presentó como Ungido para proclamar un año de gracia concedido por Dios (Lc 4, 19), y en su diálogo con la Samaritana le propuso "el don de Dios" [14], adquirido mediante la fe en su Persona. San Pablo, al descubrir que esta gracia salvadora —que Dios eternamente había decidido otorgarnos en Cristo— se había manifestado en el presente por la aparición de Nuestro Señor [15], no concibe el Evangelio sino como proclamación de la gracia de Dios

---

11. Los pasivos δέδοται δοθήσεται, ἐδόθη (Mt 7, 7; 25, 29; Lc 12, 48) se emplean constantemente. Nótese sobre todo el perfecto de permanencia (τὸ δεδομένον, Lc 22, 19) a propósito del don de Cristo en la Eucaristía.

12. 2 Pet 1, 3: "Su divino poder nos ha dado (δωρέομαι) todo lo que concierne a la vida y a la piedad"; 1 Cor 4, 7: "¿Qué tienes que no hayas recibido? Pero si es cierto que lo has recibido, ¿por qué gloriarte como si no lo hubieras recibido?"; Ioh 3, 27: "Es imposible que el hombre se atribuya algo que no le haya sido dado del cielo". Cfr. FILÓN: "Cuando la inteligencia se prenda de sí misma y se olvida de Dios, y se cree igual a Dios y se imagina que es activa, siendo como es pasiva y siendo Dios quien siembra y planta en el alma las cosas bellas (las virtudes), cuando esta inteligencia dice: Soy yo quien planta... ¡qué impiedad!" (*De leg. alleg.* I, 49; cfr. *De sacrif. A. et C.* 52 ss.). Comparar el reproche del Señor a la Iglesia de Laodicea: "Porque dices: soy rico, me he enriquecido, y de nada tengo necesidad y no sabes que eres un desdichado, un miserable, un indigente, ciego y desnudo, te aconsejo que me compres oro..." (Apc 3, 17-18); CICERÓN: *"Nemo igitur vir magnus sine aliquo adflatu divino umquam fuit"* (*De Natur Deor.* II, 66).

13. La Encarnación misma, igual que el régimen nuevo que instaura, es designada como una gracia (Rom 5, 2; 2 Cor 8, 9). Dada la importancia que tiene el nombre entre los semitas, es significativo que el Precursor haya sido llamado Juan (= Dios concede gracia, Lc 1, 13), y que los dos únicos empleos bíblicos del verbo intensivo χαριτόω (colmar de favores, llenar de dones por benevolencia; verbo ignorado en Filón, en las inscripciones y en los papiros) se apliquen precisamente a la Madre del Salvador, "llena de gracia" (Lc 1, 28, κεχαριτωμένη), y al mismo Cristo, a quien debemos el ser gratificados con larguezas divinas (Eph 1, 6; cfr. Rom 8, 32: τὰ πάντα ἡμῖν χαρίσεται; Eph 4, 8: ἔδωκεν δόματα τοῖς ἀνθρώποις). Cfr. J. GUILLET, art. *Grâce*, en *Catholicisme*, fasc. 18, col 136 ss. M. CAMBE, *La* ΧΑΡΙΣ *chez saint Paul*, en *R. B.* (1963) 193-207.

14. Ioh 4, 10. Comparar el anuncio mesiánico: "Derramaré sobre Jerusalén un *pneuma* de gracia" (Zach 12, 10) y Heb 10, 29.

15. 2 Tim 1, 9-10: Tit 2, 11; cfr. 13, 13.

comunicada por Jesucristo [16], y no se cansa de repetir: "Ya no estáis bajo la ley, sino bajo la gracia [17], sustituyendo en adelante los saludos "Alégrate" (χαῖρε)", por el supremo deseo del hijo de Dios: "¡Que epistolares de sus contemporáneos: "Buena suerte (Εὐτυχῶς)", o la gracia —el amor y el don de Dios— esté con vosotros"! [18].

Cuando San Juan afirma: De la plenitud del Verbo hecho carne todos hemos recibido; la Ley fue transmitida por Moisés, pero la gracia nos viene de Jesucristo [19], no sólo quiere caracterizar la nueva Alianza como la era de la generosidad divina, sino también subrayar que el antiguo orden jurídico [20] ha quedado sustituido por un orden vital: la gracia emana de la persona de Cristo para derramarse en nosotros, lo mismo que la savia corre desde la cepa y alimenta a los sarmientos [21]. En función de este Mediador va a definirse la moral cris-

16. Act 20, 24: τὸ εὐαγγέλιον τῆς χάριτος τοῦ Θεοῦ (cfr. 14, 3); tema que es desarrollado en Rom 5, 15-18: "Mas no sucede con el don gratuito (τὸ χάρισμα) como con la falta. Pues si por la falta de uno solo murieron muchos, cuánto más la gracia de Dios (ἡ χάρις τοῦ θεοῦ) y el don conferido por la gracia de un solo hombre, Jesucristo (ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι; cfr. Gal 1, 6) se han difundido profusamente sobre muchos. Y no sucede con el don (τὸ δώρημα) como con las [consecuencias] del pecado de uno solo, pues por un solo pecado vino el juicio para condenación, pero la gratuidad del don (τὸ χάρισμα), después de un gran número de faltas, lleva a la justificación. Si, pues, por la falta de uno solo, reinó la muerte por el hecho de este solo hombre, cuánto más los que reciben con profusión la gracia y el don de la justicia (τὴν περισσείαν τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης) reinarán por obra de uno solo, Jesucristo".

17. Rom 6, 14; Gal 2, 21: "No tengo por nula la gracia de Dios, pues si ya existía una justificación por la ley, Cristo hubiera muerto en vano"; 5, 4; la gracia es característica del reino de la Promesa efectivamente realizada, δι' ἐπαγγελίας κεχάρισται ὁ θεός (3, 18); cfr. 1 Cor 2, 12.

18. Χάρις ὑμῖν, 1 Thes 1, 1; Rom 1, 7 1 Cor 1, 3 etc. Cfr. Heb 13, 25; 1 Pet 1, 2; 2 Pet 1, 1; 2 Ioh 3; Apc 1, 4; 22, 21 (cfr. MOFFAT, *Grace in the New Testament*, Londres, 1931 pp. 135 ss.). Según las salutaciones iniciales o finales de las epístolas, la gracia viene a la vez de Dios Padre y de Cristo (de Dios solo, Col 1, 2; de Cristo solo, 2 Cor 8, 9; 13, 13; Gal 1, 6; 2 Tim 2, 1; A. Ross *The Grace of our Lord Jesus Christ* en *Evangelical Quarterly*, 1941, pp. 219-225), no del Espíritu Santo, cuya comunicación (*koinonia*) es la gracia misma.

19. Ioh 1, 16-17. El doble término "gracia y verdad" transcribe *hesed we-emet* del A. T., pero confiriéndole una acepción propia (cfr. Col 1, 6), en función del *pléroma* que es Cristo (1, 19; cfr. Eph 1, 23), que cumple, que realiza todo lo que la ley prefiguraba y anunciaba (cfr. Rom 13, 10: la caridad, plenitud de la Ley). Los dones concedidos en la economía mosaica son cuasi inexistentes (cfr. Act 13, 38) en comparación con las ilimitadas y gratuitas riquezas efectivamente comunicadas por el Hijo de Dios (cfr. Eph 3, 8; W. HENDRIKSEN, *Exposition of the Gospel according to John*, Grand Rapids, 1953, I, p. 89).

20. Las leyes morales y ceremoniales exigían la justicia del hombre —*Fac hoc et vives*— y ponían de manifiesto su condición de pecador. La gracia procura la justicia —*Vive et facies hoc*— y manifiesta que Dios es amor; cfr. A. W. PINK, *Exposition of the Gospel of John*, Grand Rapids, 1945, I, p. 46.

21. Ioh 15, 1 ss. La gracia es la vida de Dios comunicada por su Hijo (14, 6). Este no es tan sólo el nuevo ungido de la estirpe de David (Ez 37, 24-25; cfr. I. DE LA POTTERIE, *Jésus, Roi et Juge d'après Ioh 19, 13*, en *Biblica* (1960) 217-247), llamado: Yavé nuestra justicia (Ier 23, 6; 33, 16), sino que es también sacerdote (Zach 6, 12-13; Ps 110 *hebr.*). por tanto media-

tiana: los discípulos del Hijo de Dios encarnado ya no se regirán por preceptos, sino que serán animados por su gracia.

Esta posesión inmanente y esta vitalización se expresan al máximo en Ioh 7, 37: "Si alguno tiene sed, venga a mí y beba. El que cree en mí, según dice la Escritura, ríos de agua viva correrán de su seno. Esto dijo del Espíritu que habían de recibir los que creyeran en El" [22]. Por una parte, la continuidad de movimiento del agua que corre sugiere la vida; por otra, el agua que corre por el cauce del río es la misma que brota de la fuente, y no podría continuar corriendo si la fuente no la alimentara [23]. Así los creyentes que mantienen su unión con Cristo (el participio presente ὁ πιστεύων) reciben su misma vida: el *pneuma,* la gracia [24]. Mejor que los israelitas que bebían de la roca del Horeb [25], no sólo quedan saciados, sino que adquieren una plenitud desbordante. El dinamismo de la gracia permite, pues, comparar los cristianos a una fuente [26]. En sí mismos llevan el principio de su vida moral y religiosa [27].

---

dor de la gracia. Sobre la asociación: gracia-Cristo, cfr. 1 Cor 16, 24; Eph 6, 24; 2 Tim 1, 9; 1 Pet 5, 14.

22. Optamos resueltamente por esta puntuación después de πινέτω apoyada por P^{66} y las excelentes razones de A. M. DUBARLE, *Des Fleuves d'eau vive,* en *Vivre et penser* (1944) 238-241; P. GRELOT, *De son ventre couleront des Fleuves d'eau,* en *R. B.* (1959) 369-374; *ibid.* (1960) 224-225; IDEM, *Eau du Rocher ou source du Temple?, ibid.* (1963) 43-51; RENGSTORF, art. ποταμός, en G. KITTEL, *Th. Wört.* VI, 606. Para la interpretación patrística cfr. H. RAHNER, *Flumina de ventre Christi,* en *Biblica* (1941) 269-302, 367-403

23. Cfr. PH. REYMOND, *L'eau, sa vie et sa signification dans l'Ancien Testament* (Leiden, 1958) 65, 111, 241-242.

24. San Juan identifica explícitamente *pneuma* y "ríos de agua viva", es decir, la gracia. Esta es equiparable al "fruto del Espíritu" de Gal 5, 22; se inserta en lo más íntimo del hombre regenerado, en el *pneuma* (cfr. Gal 6, 18; Phil 4, 23; 2 Tim 4, 22; Philm 25), y lo transmuta en "pneuma de filiación" (Rom 8, 15). FILÓN atribuía a Dios el envío de una corriente que brota de la roca de su propia sabiduría, la bebida más maravillosa que calma y apacigua la sed del alma (*De leg. alleg.* II, 32, 86-87), y gusta de evocar a Dios como donador de gracias formando un ciclo continuo y sucediéndose unas a otras (*De Plant.* 89, 91, 130; *De agr.* 173).

25. 1 Cor 10, 4. Según Am 5, 24, la rectitud y la justicia debían ser como agua corriente que brota sin cesar del manantial para convertirse en torrente continuo (oposición de una condición estable a simples actos aislados; cfr. Prv 4, 23). según Is 58, 11, gracias a Yavé el pueblo de Dios no será solamente regado, sino que se convertirá él mismo en fuente, es decir, alcanzará su pleno empuje después de la cautividad.

26. Corazón, seno, entrañas, son sinónimos para expresar la interioridad psicológica y las reservas profundas del "hombre interior"; además, probablemente haya aquí un juego de palabras entre "fuente (מָעְיָן)" y "entrañas (מְעַיִן)". Cfr. J. P. AUDET, *La soif, l'eau et la parole,* en *R. B.* (1959) 379-386.

27. Viene a la mente la imagen de la escasez de agua en las fuentes, cisternas y pozos palestinianos, que tan pronto se agotan, en contraste con la fecundidad de las aguas que corren (Num 24, 7; Eccli 24, 23-29). "Flumina procedunt de fontibus sicut a principio. Qui autem bibit potum corporale, non habet in se fontem, nec flumen, quia particulam aquae gustat; sed qui bibit credendo in Christum, haurit fontem aquae, quo hausto, vivescit conscientia, quae est venter interioris hominis, et etiam ipsa fons erit. Unde dicitur 4, 13: *Qui biberit ex hac aqua, fiet in eo fons aquae salientis.*

No cabe decir con más fuerza que la gracia es un don [28], ni resaltar mejor el origen divino de esta generosidad inapreciable (2 Cor 9, 15), desbordante como una ola [29]. Jesús vino para comunicar la vida divina con abundancia (Ioh 10, 10). San Lucas se atreve a decir que San Esteban estaba "lleno de gracia" (30). San Pablo proclama la riqueza de la gracia (Eph 1, 17), más aún, su "sobreabundante riqueza" [31]. Emplea repetidamente los verbos de abundancia y de plenitud para expresar esta liberalidad divina [32]. Para él, los cristianos se definen como "aquellos en quienes reposa la gracia soberana de Dios" (2 Cor 9, 14), y también "los que reciben la gracia con profusión" (Rom 5, 17). Los cristianos son seres colmados [33]. Por eso San Pedro y San Judas no se contentan simplemente con desear la gracia a los discípulos, sino que quieren que "abunde en ellos" [34].

Este deseo no es vano, porque a cada uno se le concede la gracia según el beneplácito de Dios, de Cristo, del Espíritu Santo (Eph 4, 7; cfr. 1 Cor 12, 11). Es un axioma de la sabiduría israelita que la fidelidad hace merecer el crecimiento interior [35]; pero es sobre todo la

---

Hic autem fons qui hauritur est Spiritus Sanctus, de quo dicitur in Ps. 35, 10: Apud te est fons vitae" (SANTO TOMÁS, *in h. l.*).

28. Donación-regalo; lo más opuesto a un préstamo o a una cuasi concesión. Cfr. la frecuencia de la calificación "dada" aplicada a la gracia de Dios"; δεδομένην (2 Cor 8, 1); δοθείσῃ (1 Cor 1, 4; Rom 12, 3), δοθεῖσαν (Rom 12, 6; 15, 15; 1 Cor 3, 10; Gal 2, 9; 2 Tim 1, 9); ἔδωκεν (Act 7, 10, etc.).

29. El plural ποταμοί significa la abundancia y las virtualidades que contiene; se aproxima a la ποικίλη χάρις (1 Pet 4, 10).

30. Act 6, 8. Ordinariamente San Lucas escribe: lleno del Espíritu Santo: Zacarías (Lc 1, 67), San Pedro (Act 4, 8), los Diáconos (6, 3), San Pablo (9, 17; 13, 9), Bernabé (11, 24), los Apóstoles (2, 4).

31. Eph 2, 7: τὸ ὑπερβάλλον πλοῦτος τῆς χάριτος αὐτοῦ (cfr. las semejanzas con *IQS*, IV, 4-5; *IQH*, XI, 28; XII, 14; fr. II, 5, etc.; señalados por K. G. KUHN, *Der Epheserbrief im Lichte der Qumrantexte*, en *New Testament Studies*, VII, 1961, pp. 336 ss.). Dios es rico (en benignidad, sabiduría y misericordia. Rom 2, 4; 11, 33; Ehp 2, 4; cfr. la insondable riqueza de Cristo, Eph 3, 8). Cuando da su gracia, directamente o por medio de los Apóstoles, enriquece a todos los que le invocan (πλουτίζειν, Rom 10, 12; 1 Cor 1, 5; 2 Cor 6, 10), y siempre con abundancia, lit. "ricamente" (πλουσίως; Pet 1, 11; Tit 3, 6; según su riqueza, Phil 4, 19); de tal suerte que los cristianos son ricos (Iac 2, 5; 1 Cor 4, 8; Apc 2, 9; 3, 18).

32. Dios que tiene "el poder de colmar de gracia" (2 Cor 9, 8; cfr. K. PRÜMM, *Theologie des zweiten Korintherbriefes*, Roma-Friburgo, 1962, II, pp. 5 ss., 22 ss.), da siempre con plenitud (περισσεύειν, Rom 15, 13). El prodiga, pues, la riqueza de su gracia(*ibid.* 6, 1; Eph 1, 8), una gracia abundante (2 Cor 4, 15), sobreabundante ὑπερπερισεύειν, Rom 5, 20; ὑπερπλεονάζειν, 1 Tim 1, 4; cfr. ARCH. HENDENSON, *I Timothy 1, 14*, en *Expository* Times, XXVII, 1915-16 pp. 380-381). Cfr. FILÓN: "El alma no podría recibir de golpe toda la abundante riqueza de las gracias de Dios, porque se hundiría entre sus olas como en un torrente" (*De leg. alleg.* III, 163).

33. Abundan en todo (2 Cor 8, 7), en consolación (1, 5), en caridad sobre todo (1 Thes 3, 12; 2 Thes 1, 3; Phil 1, 9; cfr. AGAPÈ II, pp. 17 ss.; 29 ss.; 233 ss.).

34. 1 Pet 1, 2; 2 Pet 1, 2; Ids 2 (πληθυνθείη).

35. Prv 1, 5; 3, 32, 34. De ahí el axioma "Al que tiene se le dará y tendrá en abundancia", citado por los tres sinópticos (Mt 13, 12; 25, 29; Mc 4, 25; Lc 8, 18. Cfr. G. LINDESKOG, *Logia-Studien*, en *Studia Theologica*, 1952, pp. 129-165).

noción misma de gracia, "favor gratuito", la que implica que hay que esperar del beneplácito de Dios la concesión de beneficios cada vez mayores [36]. La *charis* neotestamentaria es ante todo la libertad de las manifestaciones del amor de Dios. Las intervenciones divinas, ya sean redentoras o santificadoras, marcadas con el cuño de la eficacia, son siempre gratuitas y espontáneas [37], se adelantan a nuestros deseos y crean nuestra misma receptividad [78]. El primer sentido de la palabra gracia es precisamente esta insistencia en la gratuidad que, por otra parte, constituye el carácter peculiar del amor [39].

---

36. Según Iac 4, 6 "Dios da una mayor gracia", un auxilio más fuerte que proviene de su bondad sobreabundante (J. MOFFATT, *o. c.*, p. 315 traduce: *He gives more and more*). Según 2 Cor 9, 10, Dios que "da cada vez más semillas al sembrador", proporcionará y multiplicará las semillas de las buenas obras, haciendo crecer los frutos de justicia (cfr. la χάρις πλεονάσασα, 4, 15). Según Ioh 1, 16, se recibe de Cristo "gracia sobre gracia". De la inagotable plenitud el verbo encarnado, la gracia brota como un río cuya corriente no cesa de crecer; así la *charis*, siempre inmerecida, aparece nueva y mayor, pues cada don se añade a los favores ya concedidos y se manifiesta como más gratuito todavía. Sobre esta traducción cfr. M. J. LAGRANGE, C. K. BARRET etc. De ordinario se cita a FILÓN, *De post. C.* 145; añadir *Quis rer. div.* 104: πρεσβυτέραν χάριν χάριτι νεωτέρᾳ... ἀμειψάμενος. H. HENDRIKSEN (*The Meaning of the Preposition ἀντι in the New Testament*, Princeton, 1948, pp. 22 ss., 101 ss.), ha probado que la significación fundamental de ἀντί era la de sustitución: 1.° en los Setenta: *en lugar de* (תחת), Gen 2, 21; 4, 25; 17, 13; Ps 45, 17; Iob 16, 4; *en cambio, en retorno en recompensa*, Gen 44, 4; cfr. Rom 12, 17; 1 Pet 3, 9; (בְּ), Gen 29, 27; 31, 41; Dt 19, 21; 2 Sam 14, 17; (חלף), Núm 18, 24; 2.° en los Papiros: *P. Ent.* LXVI, 10: Marón, hijo de Euctos, pide al rey Tolomeo que obligue a Teodosio, que ha invadido su territorio *"a que le dé a cambio* entrada y salida hasta el camino común"; 3.° en las inscripciones: el emperador Adriano, al consagrar a Eros, en el santuario de las Musas en Tespis, las primicias de la osa que ha matado, *pide en retorno la gracia* de la Afrodita uraniana (J. POUILLOUX, *Choix d'Inscriptions grecques*, París, 1960; XLVIII, 7); 4.° en el N. T.: cfr. Mt 2, 22: Arquelao reina en Judea *en lugar de* su padre; v. 38: ojo *por* ojo, diente *por* diente (Ex 21, 24); Lc 11, 11: una serpiente *en lugar de* un pescado, etc.

37. Eph 2, 7-8: "Dios quiso mostrar la excelsa riqueza de su gracia por su bondad hacia nosotros en Cristo Jesús. Pues por la gracia habéis sido salvados mediante la fe. La salvación no viene de vosotros, es don de Dios, no viene de las obras"; Rom 4, 16: "La herencia depende de la fe, a fin de que sea un don gratuito"; 3, 24: "Somos justificados gratuitamente (δωρεάν), por la gracia de Dios"; 8, 32: "El que no perdonó a su propio Hijo... ¿cómo no nos iba a dar gratuitamente todos los bienes?"; Apc 21, 6: "A quien tenga sed le daré gratuitamente agua de vida". La "palabra de su gracia" es la proclamación de la salvación ofrecida gratuitamente (Act 14, 3; 20, 32; cfr. 1 Pet 1, 10).

38. Rom 11, 35: "¿Quien le dio primero para tener derecho a recibir en retorno? Todo es de El y por El". Antes de aprender cómo podrá bastarse a sí mismo, el hombre primero debe existir. Sacada de la nada, su naturaleza humana no dejará de depender de un don, y su ser prestado tendrá siempre necesidad de Dios para susbsistir. De igual modo, respecto a cada creyente Dios renueva la efusión de su bondad. Igual que hizo en la primera creación, también ahora sigue llamando a cada uno por su nombre (*nominatim*, Ioh 10, 3).

39. La justicia consiste en un intercambio en el que cada cual aporta lo suyo. Pero entre Dios y nosotros no puede haber justicia, puesto que no existimos desde el origen; no hemos puesto nada nuestro, todo ha venido de El. No hay posibilidad de intercambio, sino que es puro don. La jus-

A los fariseos, escandalizados —a semejanza del hijo fiel (Lc 15, 25-32)— por la misericordia que el Maestro manifestaba hacia los pecadores, les propone la parábola de los obreros enviados a la viña [40], enseñándoles la parcialidad característica del amor: los obreros contratados a última hora reciben el mismo salario que los que han trabajado desde la mañana, por lo cual estos últimos se quejan de injusticia. Lo que les pasa es que sólo piensan en la justicia, mientras que el dueño de la viña pone en práctica la beneficencia inspirada por el amor. No es injusto hacia los que han trabajado más, puesto que les recompensa generosamente según el contrato libremente convenido (Mt 20, 2. 13), pero se muestra algo más que justo, se muestra *bueno* —y tiene perfecto derecho a hacerlo [41]— con los que han trabajado menos. El núcleo central de la parábola se refiere a la vez a la libre iniciativa del Maestro: "*Quiero dar* a este último tanto como a ti" (v. 14), y a la caridad divina que distribuye libremente sus favores. Por una parte, Dios no debe nada a nadie. Dios es el principio, nosotros procedemos de El. Nadie merece su gracia, es decir, ser objeto de su amor. Sus dones son gratuitos y, por tanto, ningún hombre puede sentirse lesionado por el hecho de que otros sean favorecidos; en cambio estos últimos deben apreciar la gratuidad de su beneficio. Por otra parte, Dios se ha manifestado desde siempre como "grande en favores" [42] y desbordante de benevolencia [43]. El encuentra su agrado en conceder gracia (Mich 7, 18). Es "el Dios de toda gracia" (1 Pet 5,

---

ticia considera lo que es debido, y se puede obligar a un hombre a pagar su deuda, pero no se le puede obligar a amar. Esto sería reivindicar un favor que no puede ser forzado; sólo tiene valor si es libre.

40. Mt 20, 1-16 (cfr. AGAPÈ I, p. 158, n. 4). Esta rigurosa correspondencia entre el trabajo y la recompensa se halla también expresada en una parábola del Talmud, del siglo III-IV: Un obrero después de dos horas de trabajo recibe el salario de una jornada completa. Sus compañeros se quejan de esta falta de equidad y el Maestro responde: ¡Ah! pero este hombre ha hecho más en dos horas que vosotros en toda la jornada" (STRACK-BIL. IV, p. 493). No obstante un rabino de Yabné, en el siglo I, decía magníficamente: "Yo soy una criatura y mi prójimo también lo es; yo tengo mi trabajo en la ciudad y el tiene su tarea en el campo; yo me levanto de madrugada para mi trabajo, y él también. Lo mismo que él no envidia mi trabajo, yo tampoco puedo envidiar el suyo. Quizá me dirás que yo hago mucho y él poco; nosotros hemos aprendido que son iguales el que hace poco y el que hace mucho, con tal de que sólo dirijan su corazón al cielo" (*Berakoth*, 17 *a*).

41. "¿No puedo hacer lo que quiero con lo que es mío? ¿O tienes tú el ojo envidioso porque yo soy bueno?" (Mt 20, 15). Cfr. J. DUPONT, *La parabole des ouvrires de la vigne*, en *Nouvelle Revue Théologique* (1957) 785-797.

42. Núm 14, 8 (*rab-hesed;* cfr. Ps. 86, 5. 15; Ioel 1, 13); los LXX traducen "abundante en misericordia (πολυέλεος)". De ahí la fe filoniana: "Conozco a Dios como donador y distribuidor de favores (χαριζόμενον) (*Quod det. pot.* 161); "Oh tú que amas dar (φιλόδωρε), opulentos son tus favores (χάριτες), ilimitados, sin fin" (*Quis rer. div.* 31; *De opif. mundi*, 23). Cfr. FL. JOSEFO: "¿Cuáles son las prescripciones de nuestra ley?... A la cabeza viene lo que concierne a Dios... El se manifiesta por sus obras y sus beneficios (ἔργοις καὶ χάρισιν); no hay nada más evidente" (*C. Ap.* II, 190).

43. Ex 34, 6; cfr. Ps 103, 8, 145, 8; Ion 4, 2; cfr. *Prolégomènes*, p. 123; J. SCHARBERT, *Formgeschichte un Exégese von Ex 34, 6 f und seiner Parallelen*, en *Biblica* (1957) 130-150.

10). Por eso cuando afirma por medio de su Hijo: "Yo soy bueno" (Mt 20, 15), reivindica en nombre de su amor la graciosa dispensación de sus larguezas, que llega a su plenitud en la nueva Alianza. La teología paulina de la gracia no es más que un desarrollo de esta parábola, oponiendo lo que es concedido "por favor" a lo que es otorgado como algo "debido" [44].

II. *La gracia salvadora y educadora*

La gracia —favor divino y don recibido— puesta en contraste con el pecado (Rom 5, 20), asociada a la justificación y a la salvación [45], es identificada por San Pedro con la misma vida cristiana: la experiencia religiosa de los convertidos, la purificación de su alma, sus relaciones de amor con el Señor (1 Pet 1, 8) no son una ilusión: "Testifico que la gracia de Dios en la que estáis establecidos es auténtica [46]. Se trata de una condición estable, de una vida y de una comunión que se han hecho posibles por el perdón de los pecados (Col 2, 13) y por la santificación (Heb 12, 14-15). Para expresar esta traslación del mundo humano al divino, la metamórfosis que convierte a los esclavos en verdaderos hijos de Dios, San Pablo califica a esta gracia de *salvadora* [47]; también se la puede llamar santificante, no sólo porque consagra al creyente a Dios, sino porque le habilita para vivir moralmente, es decir, para hacer el bien y evitar el mal: "El que comenzó en vosotros esta obra excelente la continuará hasta su cumplimiento el día de Cristo [48].

---

44. Rom 4, 4: κατὰ χάριν — κατὰ ὀφείλημα. Comparar el testamento de Abrahán de Hermontis repartiendo sus propiedades en dos categorías, las adquiridas por compra y las recibidas en donación, ἀπο ἀγορασίας καὶ χαρίσματος (L. MITTEIS, *Chrestomathie*, Leipzig-Berlín, 1912, n. 319, 24).

45. Rom 3, 24: "Todos son justificados gratuitamente por su gracia"; Eph 2, 5; 2 Tim 1, 9; Act 15, 11.

46. 1 Pet 5, 12 (comparar ἀληθῆ χάριν y Col 1, 6, τὴν χάριν ἐν ἀληθεία): εἰς ἣν στῆτε cfr. Rom 5, 2: εἰς τὴν χάριν ταύτην ἐν ᾗ ἑστήκαμεν; Heb 10, 35) designa un estado (del que se puede decaer, Gal 5, 4). En este mismo sentido, Bernabé se regocija a su llegada a Antioquía del estado floreciente de la comunidad cristiana, ἰδὼν τὴν χάριν τοῦ θεοῦ (Act 11, 23).

47. Tit 2, 11, ἡ χάρις τοῦ θεοῦ σωτήριος. Lo opuesto de σωτήριος es "mortal (ὀλέθριος)" (Sap 1, 14. cfr. G. ZIENER, *Die theologische Begriffssprache im Buche der Weiheit*, Bonn, 1956, pp. 137-138; *IV Mach.* XII, 6; XV, 26). El final de los adjetivos en —τηριος expresa la capacidad y la función. Por tanto, habrá que traducir: "que salva realmente, que trae eficazmente la salvación", como confirma el contexto, y no: "que ofrece la salvación" (trad. B. S. EASTON, *The Pastoral Epistles*, New York, 1947, p. 90). Por ir seguido de dativo, este adjetivo significa: "que trae la liberación", como en Plutarco; cfr. E. K. SIMPSON, *The Pastoral Epistles* (Londres, 1954) 107; W. GRUNDMANN, *Die Uebermacht der Gnade*, en *Novum Testamentum* (1958) 50-72.

48. Phil 1, 6 (ἐπιτελεῖν = consumar); 2 Cor 12, 9, el poder de Cristo concluye (τελεῖται), lleva a feliz término (ἕως τέλους, 1 Cor 1, 8). En efecto, Dios nos ha producido o formado (lit. fabricado, κατεργάζεσθαι) para la vida eterna (1 Cor 5, 5), y nos dirige con éxito (κατευθύνω, 2 Thes 3, 5 (cfr.. AGAPÈ II, pp. 39 ss.). *Carta de Aristea*, 216.

Si la gracia no es otra cosa que la vida divina amorosamente comunicada, no es posible considerarla como una realidad estática, sino como un principio dinámico, una fuerza vital, una fuente de acción. De hecho, el Dios de la gracia es operante [49] y despliega todo su poder en favor de sus elegidos [50]. No se contenta con orientar las circunstancias (Rom 8, 28), con crear un ambiente propicio para el desarrollo de la vida cristiana (1 Tim 2, 2), sino que actúa en cada cristiano [51], en sus pensamientos, en su querer y en su obrar [52]. Mientras que en otros tiempos el justo caminaba "ante la faz de Dios", de ahora en adelante se ve animado por la gracia, que es algo superior a la mera asistencia, es una moción, un socorro [53], más exactamente una fuerza [54], cuya eficacia ni siquiera es posible concebir (Eph 3, 20): la más pequeña *charis* posee tal energía que sería vano imaginar una ayuda suplementaria: es tan "suficiente" como necesaria [55].

La vida moral será, por tanto, una asociación, y San Pablo —"el primero de los pecadores" favorecidos por la gracia —ofrece la fórmula precisa: "Por la gracia de Dios soy lo que soy, y la gracia que El me confirió no ha resultado estéril. Lejos de ello, me he esforzado más que todos, pero no yo, sino la gracia de Dios que está conmigo [56].

---

49. Eph. 1, 11, τά πάντα ἐνεργοῦντος; Col 1, 29: "su energía obra en mí con poder" 1 Pet 4, 7: "El se ocupa de vosotros".

50. Gal 2, 8: "El que obró en Pedro (ὁ ἐνεργήσας) para hacer de él un apóstol de los circuncisos, obró semejantemente en mí (ἐνήργησεν) en favor de los paganos". Dios hace creer (Act 18, 27; 1 Thes 2, 13); abre el espíritu o el corazón a la luz (Act 16, 14; 14, 27; Lc 24, 45), su mano está con los discípulos (Act 11, 21), y visiblemente con los Apóstoles (cfr. Rom 15, 18; 2 Cor 12, 12).

51. 1 Cor 12, 6, ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν; 2 Cor 12, 9: "en mí reposa el poder de Cristo"; 13, 4: "Viviremos con El por el poder de Dios".

52. Phil 2, 13: "Dios es el que obra en vosotros el querer y hasta el obrar para el logro de sus benevolentes designios"; Santo Tomás comenta: "quia interius per instinctum movet voluntate ad bene operandum" (in h. l.). De ahí 2 Cor 1, 12: "En (o por) la gracia de Dios nos hemos conducido en el mundo, y especialmente con vosotros".

53. En 2 Cor 6, 1-2, χάριν δέξασθαι es paralelo a ἐβοήθησα σοι.

54. *Charis* y *dynamis*, a menudo asociados, son con frecuencia sinónimos: 2 Thes 1, 11-12 (ἐν δυνάμει... κατὰ τὴν χάριν); 2 Cor 12, 9; Eph 3, 7: "el don de la gracia de Dios... según la energía de su poder"; 2 Tim 1, 8-9: κατὰ δύναμιν θεοῦ... κατὰ χάριν; 2, 1: "fortalécete en la gracia"; la gracia reconforta el corazón (Heb 13, 9, χάριτι βεβαιοῦσθαι τὴν καρδίαν). Bernabé está "lleno de gracia y de fuerza" (Act 6, 8). R. Winkler (*Die Gnade im Neuen Testament*, en *Zeitschrift für systematische Theologie*, 1933, pp. 654 ss.) observa justamente que χάρις y πνεῦμα con frecuencia son intercambiables (cfr. Lc 11, 13; Heb 10, 29), a veces ζωή (1 Pet 3, 7) y δικαιοσύνη (Rom 1, 17; 9, 30; Phil 3, 9). W. Grundmann, *Der Begriff der Kraft in der n't. Gedenkanwelt* (Stuttgart, 1932).

55. 2 Cor 12, 9: "Te basta mi gracia"; el resto es superfluo, puesto que la *charis* es Dios presente y operante en el alma. Podría traducirse ἀρκεῖ por: "es suficiente" (1 Tim 6, 8; Heb 13, 5); la suficiencia es sinónimo de eficacia (Carpus, *The Sthegth of Weakness*, en *The Expositor* I, 3; 1876, pp. 161-184; M. D. Chenu, *Sufficiens*, en *Rev. Sciences ph. et th.* 1933, páginas 251-259). Para la exégesis, cfr. J. Cambier, *Le critère paulinien de l'apostolat*, en *Biblica* (1962) 481-518.

56. 1 Cor 15, 10: ἡ σὺν ἐμοι = la gracia cooperante (cfr. θεοῦ συνεργοί, 1 Cor 3, 9; συνεργοῦντες, 2 Cor 6, 1; O. Glombitza, *Gnade. Das entschei-*

La primera gracia purifica y detiene el proceso de corrupción, pero además contiene un potencial de virtualidades que deben ser puestas por obra [57], actualizadas, para producir "frutos" de gracia [58]: los actos de las virtudes (cfr. Gal 5, 22). Nada sería tan grave como "recibir en vano la gracia de Dios (2 Cor 6, 1). En proporción a esta vitalidad divina inmanente que tiende a desplegarse [59], el cristiano esta obligado a dejarse conducir, o, según explica San Pedro, a hacer valer —como un buen administrador— ese tesoro de gracia, de manifestaciones infinitamente variadas [60]. De él podrá tomar, sin miedo de agotarlo, en cualquier circunstancia y momento que sea. Su conducta será la de un hijo de Dios en la medida en que proceda de esta animación interior (cfr. 1 Cor 13).

"Poderoso es Dios para acrecentar en vosotros todo género de gracias a fin de que, en todo y siempre, teniendo plena suficiencia, abundéis en todas las buenas obras" (2 Cor 9, 8). Hay correspondencia exacta entre la multiplicación de los dones de Dios y la multiplicación de los frutos. A semejanza de una semilla fecunda, puede considerarse que la *charis* aumenta mediante la producción de la cosecha [61].

---

dende Wort, en *Novum Testamentum* (1958) 281-290; PH. S. WATSON, *The concept of Grace*, Londres, 1959). Para Filón todas las realizaciones morales se deben a la ayuda de Dios (*De leg. alleg.* II, 31-34; III, 135); incluso el amor del bien es dado: ὁ καὶ τὸν ἔρωτα χαρισάμενος (III, 136; cfr. 215). Es el polo opuesto al estoicismo, cuya doctrina pretende que no se puede pecar si se sigue a la naturaleza (cfr. MUSONIO, 2; ed. C. E. Lutz, p. 37, 16; SANTO TOMÁS DE AQUINO, 1-2, q. 109, a. 4). Según San Juan, esta impecabilidad es precisamente obra de la gracia (1 Ioh 3, 6. 9; 5, 18; cfr. AGAPÈ III, p. 326, n. 1). Decía Pascal: "Hacer de un hombre un santo, esto sólo puede conseguirlo la gracia; quien lo ponga en duda, es porque no sabe lo que significa santo y lo que significa hombre" (*Pensamientos*, 654).

57. Los cristianos empeñan todas sus energías (κατεργασάμενοι) para lograr salir vencedores (Eph 6, 13); esto significa que trabajan para realizar su salvación (κατεργάζεσθε, Phil 2, 12).

58. Lo que Jesús llama "rendir los frutos del reino", Mt 21, 43; cfr. Phil 1, 11; Heb 12, 11; Iac 3, 18.

59. Cfr. Heb 6, 7: "La tierra que repetidas veces ha bebido la lluvia que la empapa, produce una vegetación cuya excelente calidad beneficia mucho a los que la cultivan, y recibe una bendición de Dios"; cfr. FILÓN, *De pant.* 137-138.

60. 1 Pet 4, 10: ὡς καλοὶ οἰκονόμοι ποικίλης χάριτος θεοῦ (cfr. Heb 2, 4). El adjetivo ποικίλος significa "abigarrado, pintado de varios colores" (cfr. Gen 37, 3; *P. Hib.* I, 120, 7), y después "variado, diverso, multiforme", como son las tentaciones (1 Pet 1, 6; Iac 1, 2) y los apetitos desordenados (2 Tim 3, 6; cfr. Tit 3, 3; *IV Mach.* XVI, 4; ELIEN, V. H. IX, 8: ὁ δὲ... πολλαῖς καὶ ποικίλαις χρησάμενος βίου μεταβολαῖς), a los que justamente la gracia permitirá hacer frente; la gracia está como "imbricada" en cualquier situación de la vida, y en cada acontecimiento, "bordada" sobre la naturaleza (π. = bordado, ación de bordar, en PLATÓN, *Rep.* 373 *a*; 401 *a*; JENOFONTE, *Mem.* III, 8, 10; cfr. HIPARCO, *Frag.* I, 3: un tapiz δαπίδιον ποικίλον, en J. M. EDMONDS, *The Fragments of Attic Comedy*, Leiden, 1959, II, p. 586. El acento se carga sobre la facultad de actuar divinamente en toda coyuntura; cfr. πολυποίκιλος, Eph 3, 10.

61. 2 Cor 4, 15: "La gracia, acrecentándose por vuestra multiplicación (διὰ τῶν πλειόνων) hace sobreabundar la ación de gracias". Según 1 Thes 2, 13, la palabra de Dios recibida por la fe sigue siendo o se hace cada vez más activa en el creyente (ἐνεργεῖται).

Según Sap 16, 25: "La gracia lo nutre todo". Tit 2, 12 llega casi a personificarla atribuyéndole un *papel de educadora* [62], para enseñar a los hijos de Dios el arte de vivir a lo divino. En efecto, una vez engendrados, los niños necesitan que se les instruya sobre lo que han de hacer, y luego que se les sostenga en sus esfuerzos [63]. Así, la gracia ilustra, dirige, alimenta y fortalece a cada cristiano. Este no puede contentarse con su adhesión inicial a la fe, sino que ha de vivir, es decir, resistir a las fuerzas de muerte y de corrupción y con ello crecer y perseverar. Si los maestros humanos se ven limitados a enseñar y prescribir y, por tanto a obligar (Act 7, 22; 22, 9). La gracia, en cambio actúa en el hombre, en quien suscita el despliegue de la justificación bautismal, la consolidación y el desarrollo de la vida divina [64]; más concretamente: un cambio de costumbres, en armonía con la sana doctrina del Evangelio [65]: "La gracia... nos educa para que, rechazando la impiedad y los deseos del mundo, vivamos sobria, justa y piadosamente en el siglo presente" [66].

La antinomia radical existente entre los pensamientos y los vicios de este siglo [67] y las verdades cada vez más altas unidas a la perfecta

62. Tit 2, 12, ἡ χάρις παιδεύουσα. Cfr. D. GUTHRIE, *The Pastoral Epistles* (Londres, 1957) 198; G. GIESE, ΧΑΡΙΣ ΠΑΙΔΕΥΟΥΣΑ en *Theologia Viatorum*, V (1954) 150-173.

63. Παιδεύω significa: instruir, formar, preparar. Cfr. C. SPICQ, *Saint Paul. Les Epîtres Pastorales* (París, 1947) CXXV, ss.; Bo REICKE, *A Synopsis of early christian Preaching*, en A. FRIDRICHSEN, *The Root of Vine* (Londres, 1953) 128-160. Sobre la educación a partir de la lectura y exégesis de textos —literarios (Homero) o sagrados (la Biblia) cfr. A. J. FESTUGIÈRE, *Antioche païenne et chrétienne* (París, 1959) 224 ss.

64. De ahí la exclamación de 2 Pet 3, 18: "¡Creed en la gracia!" y la calificación de 1 Pet 3, 7: "la gracia de vida" (=la vida eterna que es la gracia). La gracia educadora apenas se distingue de "la educación del Señor" (Eph 6, 4), que es la que da un padre a sus hijos (Heb 12, 5. 7), y se caracteriza como obra de amor (Apc 3, 19).

65. Esta eficacia progresiva de la gracia se evoca en Tit 2, 12 (γάρ) para el cumplimiento de los "deberes" propios de los ancianos, de las mujeres de edad, de los jóvenes, de los esclavos (vv. 1-11).

66. Tit 2, 12. La primera parte del versículo se refiere a la profesión de fe bautismal (el participio aoristo ἀρνησάμενοι), que nuestros catecismos siguen llamando: la renuncia a Satanás, a sus pompas y a sus obras. El verbo ἀρνεῖσθαι indica una ruptura decidida (cfr. 1 Tim 5, 8; Apc 2, 13; Tit, 1, 16; FL. JOSEFO, *C. Ap.* I, 191) respecto a la vida pagana, con su incredulidad y sus costumbres culpables (ἀσέβεια Rom 1, 18), así como respecto a las malas inclinaciones interiores: las concupiscencias propias del mundo (1 Ioh 2, 16). Positivamente, se llega a conseguir por la gracia un perfecto control de sí mismo (σωφρόνως, Tit 1, 8; 2, 2. 5), que se traduce en la justicia que preside las relaciones con el prójimo (1 Thes 2, 10; 1 Cor 15, 34), en vivir religiosamente en la adoración y el servicio de Dios (εὐσεβῶς, 2 Tim 3, 12; cfr. 1 Tim 2, 2).

67. 1 Cor 11, 32 (cfr. 7, 31: vivir en este mundo como si no se viviera; 1 Ioh 2, 15). Comparar la ἐπανόρθωσις (asociada a la *paideia*) de 2 Tim 3, 16. Puede tratarse de proporcionar lo necesario, como cuando ahora nosotros decimos: reponerse = tomar fuerzas; pero en las inscripciones se trata de poner remedio a las dificultades financieras (V. EHRENBERG, A. H. M. JONES, *Documents illustrating the Reigns of Augustus and Tiberius*², Oxford, 1955, n. 20), de reparar una estatua o una muralla, de restaurar un edificio (ágora, santuario) etc. (cfr. L. ROBERT, *Hellenica*, XII, París. 1960,

corrección moral que promueve la gracia educadora, procede de que ésta mantiene en el corazón del cristiano la emoción experimentada [68] en la primera aparición del Salvador (Tit 1, 11, ἐπεφάνη), y le hace esperar intensamente la segunda Epifanía [69]. Su eficacia le viene en gran parte de este fervor de esperanza [70]. El Señor había subrayado que ciertos invitados no serían dignos del banquete nupcial [71], y el pecador sabe muy bien que no es digno de ser mirado como un hijo de Dios (Lc 15, 19). Los Apóstoles exhortarán, por tanto, a los fieles encaminados hacia el cielo, a progresar y conducirse de un modo digno de su vocación a la salvación [72], "digno del Evangelio de Cristo" [73], es decir, con toda santidad y caridad [74]. Es pura lógica y honradez: el comportamiento del cristiano debe estar en armonía con el comportamiento de Dios con él. La obra de la gracia divina educadora [75] será precisamente hacer que la conducta moral sea adecuada a ese primer don que es la llamada divina [76].

Con esta perspectiva ha de leerse la última promesa de la primera epístola de San Pedro: "El Dios de toda gracia que os llamó en Cristo a su gloria eterna... os restablecerá, afianzará, robustecerá y conso-

---

pp. 517 ss., 521, 539). Esta acepción de reparación y ajuste parece preferible aquí en función de la noción bíblica de "educación en la justicia" (cfr. FILÓN, *De leg. alleg.* I, 85), y de las propiedades medicinales de la Palabra de Dios evocadas en el *De Somniis*, I, 69; cfr. *de plant.* 146.

68. Pensamos en la conmoción que produce la primera conversión, por ejemplo, la de la pecadora (Lc 7, 38) o de los primeros judíos de Jerusalén (act 2, 37).

69. Tit 2, 13: προσδεχόμενοι τὴν μακαρίαν ἐλπίδα καὶ ἐπιφάνειαν κτλ. Esta segunda venida es considerada por 1 Pet 1, 13 como la gracia suprema. El verbo προσδέχομαι sugiere una espera afectuosa e intensa (cfr. Lc 2, 25. 38), como la de "Anio a su querido amigo... Cada día elevo por ti mis oraciones a la soberana Atenea, y cada día te aguardo a que vengas a nuestra casa" (Ostracon del siglo II, editado por J. SCHWARTZ, en *Chronique d'Egypte*, 1956, pp. 119 ss.).

70. 1 Cor 16, 22-23: "*Marana tha!* Que la gracia del Señor esté con vosotros"; Apc 22, 17: "El Espíritu y la Esposa dicen: ¡Ven! Y el que... tome gratuitamente del agua de la vida".

71. Mt 22, 8; Lc 20, 35 (καταξιοῦσθαι); 2 Thes 1, 5.

72. Eph 4, 1; cfr. Apc 3, 4: "No han manchado sus vestidos y caminarán conmigo de blanco, porque son dignos (ἄξιοι)". Lo que se ha recibido, oído, aprendido, hay que ponerlo por obra (Phil 4, 8, πράσσετε; cfr. 1 Thes 4, 1).

73. Phil 1, 27 (con el comentario de F. W. BEARE, *A Comentary on the Epistle to the Philippians*, New York, 1959, p.p. 29 ss.); cfr. Col 1, 10: "Que andéis de una manera digna del Señor"; cfr. 2, 6.

74. Rom 16, 2: "de una manera digna de los santos"; 3 Ioh 6: "digna de Dios"; cfr. Heb 3, 1.

75. Según 2 Thes 1, 5; 1 Pet 5, 10, no se es digno de Dios ni se consigue beneficio de su gracia, si no se ha sufrido; lo cual es conforme a la noción sapiencial de educación-corrección (*musar*); cfr. 1 Thes 1, 6, donde la palabra fructifica en las pruebas; Iac 1, 3, donde la fe, en las mismas circunstancias, produce o pone por obra la constancia. "El obrar es propio de Dios no es lícito atribuirlo a una criatura" (FILÓN, *Cherub.* 77 ss.).

76. Esta armonía es un nuevo don de la gracia y constituye el objeto de la oración (2 Thes 1, 11; cfr. Heb 13, 21). Cfr. Rom 8, 30: "A los que llamó, también los justificó; y a los que justificó, también los glorificó".

lidará" (5, 10). El autor del primer don —la vocación enteramente gratuita a la gloria— lo es también de la capacidad de corresponder. El verbo καταρτίζω, derivado de ἄρτιος, significa: hacer apto, bien ajustado, perfectamente preparado [77]. Se emplea para expresar toda actividad que tiene por fin hacer utilizable un objeto, encajar un miembro dislocado, equipar un ejército para que pueda partir en campaña o aparejar un navío. Se trata siempre de la adaptación a un fin: poner en condiciones una cosa, una persona, los miembros de una sociedad, habilitarlos para desempeñar perfectamente su función [78]. Su empleo parenético parece venir del Señor: "Todo discípulo *bien formado* será como su Maestro" [79], y es evidente que cada cual debe aceptar la educación de la gracia [80] para llegar a esta "corrección" moral y religiosa definida por la conformidad a las reglas de la buena conducta [81]. Es preciso, en efecto, que "el hombre de Dios sea apto —estando perfectamente equipado— para toda obra buena" [82], y nada más útil que el estudio de la Sagrada Escritura para conseguir tales recursos y semejante perfección. De una manera más general, toda la organización de la Iglesia está ordenada "a la preparación de los Santos" [83], a colocarlos en el sitio más adecuado para facilitar el libre juego de su actividad según el don particular de cada uno, en orden a la edificación común. Según San Pedro, Dios mismo es quien "forma" al discípulo y le proporciona todo lo necesario, los medios que le permitan proseguir el camino con éxito: el hombre actúa, pero es Dios quien le dispone para ello. Estas dos ideas se ven perfectamente unidas en Heb 13, 21: "Que el Dios de la paz: os "equipe" para todo bien a fin de hacer su voluntad, cumpliendo en nosotros lo que es agradable en su presencia" [84].

---

77. Cfr. C. SPICQ, *L'Epitre aux Hébreux* (París, 1952) I, pp. 323 ss.

78. El uso de este verbo en el idioma profano corresponde a nuestro: preparar, disponer, reparar Este último matiz parece preponderante en el N. T.: reparar las redes (Mt 4, 21; Mc 1, 19); subsanar las deficiencias de la fe (1 Thes 3, 10; cfr. 2 Cor 13, 11). Esta restauración de lo que se ha estropeado ¿no encierra la sugerencia de que la gracia repara o restaura la naturaleza humana herida?

79. Lc 6, 40 (κατηρτισμένος); la idea de orden, de perfecta disposición es la de Heb 10, 5: Dios ha proporcionado un cuerpo a Cristo para que pueda sufrir y rescatar a los pecadores; 11, 3: "Los mundos han sido organizados por una palabra de Dios". Cfr. MARCO AURELIO: "un alma bien equilibrada e invencible", ἄρτιον καὶ ἀήττητον ψυχήν" (1, 16, 31).

80. El imperativo pasivo καταρτίζεσθε: "dejaos poner de nuevo en buen estado [espiritual, sin deficiencias]" (2 Cor 13, 11), se refiere al v. 9: "el objeto de nuestras plegarias es vuestro restablecimiento.

81. Cfr. LITREO: "El que tiene corrección, es decir, una forma exacta y pura".

82. 2 Tim 3, 17: ἄρτιος ... ἐξηρτισμένος. El adjetivo ἄρτιος: "proporcionado", se aplica a las "palabras sensatas" y el espíritu: νόος ἄρτιος (TEOGNIS, 154; EURÍPIDES, *Tro.* 417), así como a la salud corporal (HIPÓCRATES, *De articulis*, 45; DIODORO DE SICILIA, III, 33). Hay que asociarlo, pues, a ὑγιής (Tit 2, 8; cfr. 1, 9. 13; 2, 1-2). Cfr. N. VAN BROCK, *Recherches sur le Vocabulaire médical du Grec ancien* (París, 1961) 191 ss.

83. Eph 4, 12, προσ τὸν καταρτισμόν τῶν ἁγιων.

84. Al καταρτίσαι del Dios de la paz (= de la estabilidad, del orden), corresponde la conducta del cristiano: εἰς τὸ ποιῆσαι ... ποιῶν ἐν ἡμῖν.

Las mismas observaciones deben hacerse sobre el *fortalecimiento* de los creyentes (1 Pet 5, 10), estado o condición casi equivalente al de perfección en el Nuevo Testamento. La obra de la gracia en una comunidad se manifiesta en el buen orden, en el exacto ajuste de sus miembros y en la solidez de su fe [85]. Tanto se les exhorta a mantenerse firmes (Apc 3, 2; Iac 5, 8), como se pide al Señor que sostenga y fije sólidamente a sus discípulos en la santidad y en toda obra buena [86]. Las tentaciones son numerosas, el desaliento casi inevitable, y el mismo Satanás ataca a los creyentes (1 Pet 5, 9). Por eso, la calidad de una vida cristiana, cuyo éxito supone la perseverancia, se aprecia en función de su solidez, de su estabilidad. Jesús, después de pedir para que la fe de Pedro no desfalleciera, le encargó que sostuviera a sus hermanos (Lc 22, 32); desde entonces: el "mantenerse firme" (στηρίζειν), fruto de la cooperación de Dios y del discípulo, resume todas las condiciones de la victoria [87].

Evidentemente se trata de poner por obra la virtud de la fortaleza, que asegure el libre ejercicio de las demás virtudes en circunstancias difíciles. Por eso San Pedro asegura a los fieles que el Dios de la gracia les concederá la fuerza necesaria, o más exactamente los recursos de energía espiritual, que les permitirán hacer frente a cualquier eventualidad [88]. El Señor había expresado esta misma seguridad como conclusión del Sermón de la montaña, bajo la imagen de una casa edificada sobre roca, que ninguna tempestad puede derribar (Mt 7, 25). San Pablo precisaba que la fuerza del hombre interior procede de que está fundada en la caridad [89], y que si el fiel perseveraba en la fe era por "estar afirmado sobre bases sólidas", sin dejarse apartar de la esperanza prometida (Col 1, 23). Se explica, por tanto, el que San Pedro concluya su enumeración de los actos de la omnipotencia divina

---

Comparar EPICTETO, I, 6, 43: el hombre equipado con facultades (παρασκευὴν ἔχεις) que le permiten usar de los beneficios divinos en hacimiento de gracias.

85. Col 2, 5 (στερέωμα); cfr. Act 16, 5 (στερεοῦν; cfr. 3, 16). San Pablo escribe a los Romanos para comunicarles alguna gracia espiritual a fin de consolidarles en la fe (εἰς τὸ στηριχθῆναι, 1, 11; cfr. 16, 25); la fe fortificada es un progreso en el conocimiento de la verdad y una eliminación de los errores que la contaminan (2 Pet 1, 12). Es también un refuerzo que ayuda a perseverar (1 Thes 3, 2, στηρίζειν Act 14, 22).

86. 1 Thes 3, 13; 2 Thes 2, 17; 3, 3. Se precisa que es *el corazón* el que se fortalece (cfr. Heb 13, 9, χάριτι βεβαιοῦσθαι τὴν καρδίαν) porque es la sede del ánimo valeroso y de las buenas disposiciones. Por eso la predicación tiene una gran virtud para reconfortar (Act 18, 23; cfr. 15, 32).

87. Aquí podría mencionarse la ὑπομονή paulina y el μένειν de Juan; pero aquella depende de la esperanza y éste de la caridad, lo mismo que στηρίζειν de la fe. Donde se ve que las tres virtudes teologales contribuyen a la estabilidad de la vida moral.

88. σθενόω (*hap.* N. T., 1 Pet 5, 10) se entiende sobre todo del poder que se despliega, de los recursos de energía de que se dispone. Cfr. τὸ σὸν σθένος en el *Himno a Isis*, del s. I a. de C. (*Supl. Epigr. gr.* VIII, 550, 17), la locución παντὶ σθένει: "con todas nuestras fuerzas y con toda nuestra alma" (*P. Ryl.* 624, 20; cfr. *Sammelbuch*, 7329, 9). Una viuda se queja de ser víctima de una explosión de violencia, ὡς ἐν παντὶ σθένει βίαν με σχεῖν (*P. Oxy.* VIII, 1120, 19-20).

89. Eph 3, 17, ἐν ἀγάπῃ τεθεμελιωμένοι; cfr. AGAPÈ II, pp. 215 ss.

en favor de los creyentes [90] con esta mención tradicional: Su gracia os hará inquebrantables [91].

Así es como Dios "cuida" de sus hijos (1 Pet 5, 7). Es cierto que también ellos tienen que actuar y demostrar una constante y exacta fidelidad, pero Dios es quien les da la capacidad: "Y para esto, ¿quién es suficiente?... No que de nosotros seamos capaces... nuestra suficiencia viene de Dios. El nos capacitó..." [92]. Decir que Dios "equipa" a los cristianos equivale a decir que les da la aptitud para cumplir su voluntad [93]: están totalmente preparados para un servicio de honor, para realizar obras buenas y bellas, para justificar las convicciones de su fe y orientar su esperanza [94].

---

90. Al Dios de gracia que actúa en el cristiano (1 Pet 5, 10) le corresponde la aclamación a su fuerza: τὸ κράτος (v. 11).

91. Θεμελιώσει (P^{72}, omitido por A, B, Itala, Vulg., ed G. Selwyn etc.) parece auténtico; su supresión, al final de un lista de sinónimos, se explica mejor que su adición. El verbo θεμελιοῦν significa: "asentar sobre fundamentos, consolidar".

92. 2 Cor 2, 16; 3, 5-6; cfr. Col 1, 12 (ἱκανός, ἱκανότης, ἱκανόω); comparar la locución judicial ἱκανὸν διδόναι (*P. Osl.* XVII, 17), muy próxima de ἐξουσίαν δ. de Io 1, 12. Cfr. J. DUPONT, *Le Discours de Milet* (París, 1962) 275, 279.

93. Las salutaciones epistolares: "la gracia del Señor (o: el Señor) esté con vosotros (Gal 6, 18; cfr. 2 Thes 3, 16; Philm 25; 2 Tim 4, 22) renuevan los deseos o las afirmaciones de la presencia y del poder dinámico de Yavé de hacer a su pueblo o a un determinado elegido capaces de cumpir con su vocación (Idc 6, 12; 1 Sam 10, 7; 2 Par 19, 11). Se trata casi siempre de una fuerza divina (Idt 13, 11; 2 Par 32, 8; Ier 20, 11) que pone a su merced a los enemigos (Ids 2, 18; 1 Par 22, 18; Ps 91. 15; Is 43, 1-2; Ier 15, 20; Zach 10, 5; cfr. H. L. CREAGER, *The Grace of God in second Isahia,* en J. M. MYERS, *Biblical Studies in Memory of H. C. Alleman,* New York, 1960, pp. 123-136), garantizando la seguridad (Dt 2, 7; Gen 28, 15) y la prosperidad (Ex 3, 11; 2 Par 1, 1; 2 Par 15, 2; W. C. VAN UNNIK, *Dominus vobiscum: The Background of a liturgical Formula,* en A. J. B. HIGGINS, *Studies in Memory of the W. Manson,* Manchester, 1959, pp. 270-305). Así es como el Señor, dotado del poder divino, asegura a sus discípulos *que estará con ellos* (μεθ' ὑμῶν εἰμι) todos los días (Mt 28, 20; cfr. Mc 16, 20). Aunque ausente en apariencia, afirma su presencia permanente para hacer posible el cumplimiento de su misión. Cuando asegura a Pablo que está con él (εἰμι μετὰ σοῦ), éste adquiere la certeza de que nadie podrá hacer nada contra él (Act 18, 9-10). En esta protección, en esta providencia y eficacia, se reconoce que Dios está *con* sus mensajeros, y ante todo con Cristo. Nadie hubiera podido hacer los milagros realizados por Cristo, *salvo* que Dios estuviera con él (Ioh 3, 2, ἐαν μὴ ἦ ὁ θεὸς μετ' αὐτοῦ). Por eso, las obras realizadas por el Salvador dan testimonio de que el Padre lo ha enviado y de que actúa en su nombre (Ioh 5, 36; 10, 37; cfr. Act 10, 38). Si el apostolado de los misioneros es eficaz, es porque la mano del Señor está con ellos (Act 11, 21). Es Dios quien obra *con ellos,* como cooperadores (cfr. 2 Cor 3, 9); de modo que los frutos del ministerio hay que atribuirlos a esta causalidad divina: "todo lo que el Señor ha hecho con ellos" (Act 14, 27; 15, 4).

94. Comparar εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἡτοιμασμένον (2 Tim 2, 21; cfr. Tit 3, 1: πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἑτοιμους εἶναι) y πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἐξηρτισμένος (2 Tim 3, 17). Mientras que el impío queda descalificado para obrar el bien (ἀδόκιμος, Tit 1, 16), el cristiano está "siempre dispuesto" (1 Pet 3, 5; cfr. Lc 22, 33; Act 21, 13), porque es el Señor quien le prepara (Lc 1, 17). Aquí también, la indicación viene del Maestro: ὑμεῖς γίνεσθε ἕτοιμοι (Mt 24, 44).

Cuando San Pablo afirma que la salvación es un don totalmente gratuito, concluye: "Somos su obra, creados en Cristo Jesús, a fin de realizar buenas obras, de antemano preparadas por Dios para que las practiquemos" (Eph 2, 10; cfr. Tit 2, 14). La nueva criatura, obra de la gracia, tiene todo lo necesario para realizar el fin para el que ha sido creada y gratuitamente elevada. Así pues, no se trata tan sólo de ejecutar el proyecto trazado por Dios — una vez señalado el camino por la Providencia [95], bastaría con seguirlo, avanzando de obra buena en obra buena—; sino que además la vida cristiana es el despliegue de las fuerzas infundidas en el creyente, la utilización correcta de la permanente energía divina [96].

No cabe designar más claramente la moral neotestamentaria como una moral de la gracia.

III. *La Gloria: opulencia y esplendor*

Varios textos de los Libros sapienciales asociaban la gracia y la gloria [97], sobre todo en cuanto manifestaciones de la generosidad divina hacia los justos [98], transmitidas por la Sabiduría [99]. En la nueva Alianza "la gloria que viene del Unico" (Ioh 5, 44) es comunicada por el Hijo (17, 22). La buena nueva de la salvación se llama también Evangelio de la gracia de Dios (Act 20, 24), de la gloria de Dios (1 Tim 1, 11) o de la gloria de Cristo (2 Cor 4, 4), pues la economía salvadora de la gracia es la de una gloria supereminente y permanente

95. "La obra buena" o "las bellas obras" designan toda la actividad del cristiano que vive su fe y, por tanto, todas las manifestaciones de la vida cristiana (cfr. 2 Tim 2, 10; 5, 10): una vida digna del Señor (2 Thes 2, 17; Col 1, 10).

96. Cfr. 2 Cor 9, 8: Dios multiplica toda gracia (πᾶσαν χάριν *para que* podamos sobresalir en toda obra buena (εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθόν; 2 Thes 2, 16-17: ἐν χάριτι... ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ. De ahí Rom 2, 7: "La vida eterna a quienes se entregan con perseverancia a las obras buenas". Estas, por ser fruto de la gracia, son del mismo orden que la vida divina y nunca pueden ser opuestas a la fe. En todos estos textos ἔργον conserva su sentido profano de "realización, ejecución, trabajo fecundo" y, en varios casos, la acepción jurídica de "renta, producto de un capital (DEMÓSTENES, *I. C. Afobo*, XXVII, 17, 23, 29; *P. Antin*, XLII, 27; *P. Mert.* LXIX, 3); las buenas obras serían como el interés del capital-gracia.

97. Ecli 4, 21; 45, 1-2; Prv 11, 6; Ps 57, 11-12; 63; 3-4; 104, 5-6; cfr. *Test. Simeón*, IV, 5; P. Osl. I, 45.

98. Ps 84, 12; cfr. Eccli 44, 2: Dios, autor de las maravillas de la naturaleza y de la gracia, creó en los patriarcas de Israel "mucha gloria, la manifestación de su grandeza desde siglos"; Ps 85, 10: "Su salvación está próxima para los que le temen, a fin de que la gloria habite en nuestra tierra".

99. Eccli 24, 16. La parte del sabio, fruto del temor de Dios, es: gloria, honor, riqueza, larga vida y alegría (Prv 3, 16; 8, 18; 21, 21; 22, 4; Eccli 1, 11; 4, 13). Decir que el sabio está revestido de un vestido de gloria equivale a decir que está adornado con todas las virtudes (Eccli 6, 31). El hombre parece bello cuando está cerca de Dios y recibe su ayuda: "Yavé, mi gloria, el que alza mi cabeza" (Is 3, 4); "Mirad hacia El, sed radiantes, que vuestros rostros no sean abatidos" (Ps 34, 6; cfr. 45, 3; 48, 3). Sobre la equivalencia gloria-belleza, cfr. Is 35, 2, y las traducciones de 2 Par 3, 6 (*tiph' arah*) y también Is 33, 17 (*yophi*) por δόξα.

(3, 10-11). Para expresar, en fin, la bondad difusiva de Dios, se le califica de Padre de las luces (1 Pet 5, 10), Dios de la gloria (Act 7, 2), Dios rico en gloria (Rom 9, 23), Padre de la gloria [100]. Hay, pues, una cierta equivalencia entre *charis* y *doxa;* pero ésta añade a aquélla algunos matices que solamente se pueden precisar en función de la teología del Antiguo Testamento [101].

La gloria de Dios es, tanto la potencia y la majestad divina que se manifiestan con esplendor, como la luz deslumbrante que, en las teofanías, revela dicha majestad [102]. En el culto, la *kabod* es una manifestación física de Dios (fuego, nube), en el santuario del desierto, en el arca o en el templo [103]. En la creación, esta grandeza y esta fuerza llenan toda la tierra [104]. En el desarrollo de la historia, Dios se manifiesta glorioso en sus grandes intervenciones: el paso del mar Rojo, el maná, la victoria sobre los enemigos de Israel y la salvación de su pueblo [105]. En todos los casos, se trata siempre de la presencia divina rodeada de esplendor, de su intervención creadora o salvadora manifestada a través de su propio éxito. La *doxa* implica necesariamente una

---

100. Eph 1, 17; cfr. Tit 2, 13. Desde el primer escrito cristiano, la fe confiesa a Jesucristo como al Señor de gloria (Iac 1, 2; cfr. 1 Cor 2, 8). F. J. DOELGER, *Lumen Christi* (París, 1958).

101. Cfr. los excelentes artículos de A. PLÈ (*La Gloire de Dieu,* en *La Vie Spirituelle,* 306, abr. 1946, pp. 479-490) y de J. DUPLACY (*Gloire,* en *Catholicisme,* fasc. 18, col, 47-51); A. M. RAMSEY, *The Glory of God and the Transfiguration of Christ* (Londres, 1949); CHR. MOHRMANN, *Note sur doxa,* en *Festschrift A. Debrunner* (Berna, 1954) 321-328; P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament* (París-Tournai, 1954) II, pp. 212-220; H. SCHLIER, *Doxa bei Paulus als Heilsgeschichtlicher Begriff,* en *Analecta Biblica,* 17 (Roma, 1963) 45-56, donde da la bibliografía.

102. *kabod,* lit. "peso, importancia" (cfr. 2 Cor 4, 17: un peso eterno de gloria) designa la cualidad de la persona, "considerable", asociada de preferencia al poder (Ps 19, 2; cfr. Mc 13, 26; Apc 15, 8) y a la bondad (Ps 115, 1; 2 Par 7, 1-3). En el Sinaí, Moisés encuentra gracia ante Dios y le pide que le muestre su gloria. A lo que Yavé responde "Yo haré pasar ante ti toda mi bondad" (Ex 33, 17-19). Para los griegos, la idea de divinidad estaba unida a la de esplendor. "El mismo nombre de Zeus viene de *div,* resplandecer...; su nombre expresa el resplandor de su aparición. Esta idea primordial de fulgor luminoso propio de la divinidad aparece ya en las estatuillas minoicas que representan a un hombre protegiéndose los ojos con el brazo, incapaz de aguantar la vista de un dios; se encuentra también en el *Himno homérico a Afrodita,* se la descubre en el término mismo de *myesis,* iniciación, del que procede la palabra "místico" y que literalmente significa "cerrar los ojos ante una luz demasiado fuerte" (G. MEAUTIS, *Mythologie grecque,* Neuchâtel, 1959, p. 57).

103. Ex 24, 15-17; Dt 5, 22-24; 1 Reg 8, 10-11; 2 Mach 2, 8; Is 6, 1-5; Ez 1, 28; 43, 2-6; Ps 26, 8; 63, 3-4; cfr. 2 Par 26, 18. Yavé aparece en "el fulgor de su majestad" (Is 2, 10. 19; cfr. Ps 145, 6), su esplendor se manifiesta (Hab 3, 4; Ps 18, 13), y de El mismo se dice que "resplandece" (*hifil de yapha';* Dt 33, 2; Ps 50, 2: "Desde Sión, perfección de belleza, Elohim aparece"; cfr. 80, 2; 94, 1).

104. Num 14 21; Is 6, 3; Ps 19, 2; 57, 6. 12; 104, 31 113, 4; Eccli 42, 16: "El sol alumbra y lo ilumina todo y la gloria del Señor llena su obra".

105. Ex 14, 4. 17-18; 16, 7; Núm 14, 21-22; Ez 27, 21; 39, 21; Is 35, 2-4; 40, 5; 60, 1; 68, 18-19; Ps 35, 10; 96, 1-10. Comparar Lc 13, 17: "La muchedumbre se alegraba de todas las maravillas (τοῖς ἐνδόξοις) que hacía".

irradiación [106], y precisamente porque es luz, puede ser la revelación del ser mismo del Dios invisible.

Nada tiene, pues, de sorprendente que la gloria de Dios sea objeto de contemplación [107], y que cualquiera que se encuentre expuesto a su irradiación participe de su resplandor, como Moisés, cuyo rostro deslumbraba tanto después de hablar con Yavé que hubo de velarlo para no cegar a los hijos de Israel [108]. Pero esta incandescencia, insoportable a la vista, de la transcendencia y de la santidad del Dios del Antiguo Testamento, se hizo accesible a los creyentes de la Nueva Alianza en la persona de Jesucristo: Dios manifiesta su gloria de una manera decisiva en el nacimiento, vida, muerte y resurrección de su Hijo [109] —que todos pueden contemplar (Ioh 14, 9; Mc 9, 2-3)—, y asegura la salvación de sus discípulos haciéndoles participar de su propia naturaleza.

De la gloria del Unigénito brotan la gracia y la verdad (Ioh 1, 14, 16). Esta *doxa,* recibida del Padre para su comunicación y transmisión a los creyentes a fin de que sean uno con Dios y su Hijo, no es otra cosa que la filiación adoptiva [110], la participación de la naturaleza divina [111], que desemboca en la participación de la gloria futura que será revelada [112]. Dios quiere, en efecto, conducir a un gran número de hijos a la gloria del cielo (Heb 2, 10), y en muchos casos la *doxa* significa la vida eterna [113]. Mas ésta, guarda continuidad con la vida cristiana, y si Dios prepara "vasos de misericordia para la gloria", lo hace a fin de manifestar desde ahora su desbordante bondad: la rique-

---

106. Is 60, 1-3: "Levántate y resplandece, que ya se alza tu luz y la gloria de Yavé alborea para ti. He aquí que la oscuridad recubre la tierra, y una bruma envuelve los pueblos; pero sobre ti se alza la aurora de Yavé, y en ti se manifiesta su gloria. Las gentes andarán a tu luz, y los reyes a la claridad de tu aurora"; cfr. 58, 8; Heb 1, 3 (A. DUPRÈ LA TOUR, *La Doxa du Christ dans les oeuvres exégétiques de sant Cyrille d'Alexandrie,* en *Recherches de Science religieuse,* 1960, pp. 521-543).

107. Ex 33, 18; Is 35, 2: "Verán la gloria de Yavé, el esplendor de nuestro Dios"; 40, 5; Ioh 1, 14; 2, 11; 11, 40; 17, 24; Lc 9, 32.

108. Ex 34, 29-35 (cfr. 2 Cor 3, 7-13). Según Eccli 45, 1-2: Moisés, habiendo hallado gracia a los ojos de toda carne, y amado por Dios, recibió una gloria igual a la de los Santos, es decir, a la de los Angeles (cfr. Ids, 8: δόξαι = δυνάμεις; cfr. J. TRINQUET, art. *Gloires,* en *Catholicisme,* fasc. 18, col. 55). Cfr. el comentario de TH. MAERTENS, *L'Eloge des Pères* (Brujas, 1956) 85-95. Según el judaísmo palestiniano, la participación de la gloria divina debe hacer a los elegidos luminosos como los astros (*Henoc,* 104, 2; 108, 12-14), les revestirá de un vestido de gloria (LXII, 15).

109. Según Dan 7, 14, el Anciano de los días da a un ser "semejante a un Hijo de hombre el dominio, la gloria y el reino". "La noción misma de gloria está ligada a la manifestación divina de los últimos tiempos" (L. CERFAUX, *Le Christ dans la Théologie de saint Paul,* París, 1952, p. 66); cfr. C. SPICQ, *L'Epître aux Hébreux* (París, 1952) I, p. 117, n. 5; L. LEGRAND, *L'arrière-plan néotestamentaire de Lc 1, 35,* en *R. B.* (1963) 171 ss.

110. Ioh 17, 22. Cfr. AGAPÈ III, pp. 205 ss.

111. 2 Pet 1, 4, θείας κοινωνοὶ φύσεως (cfr. *supra,* pp. 88 ss.). El primer hombre, creado a imagen de Dios, teomorfo, estaba coronado de gloria (Ps 8, 6).

112. 1 Pet 5, 1, ὁ τῆς μελλούσης... δόξης κοινωνός; cfr. 1 Thes 2, 12; Rom 5, 2.

113. Rom 8, 18. 21; 1 Cor 2, 7; 2 Cor 4, 17; Col 1, 27; 3, 4; 1 Pet 5, 10.

za de su gloria (Rom 9, 23; cfr. 2, 4). Dicho más claramente: nos ha predestinado a ser hijos suyos para que se revele "la potencia de su gloria resplandeciente" [114]. Aquí, la gloria equivale a la eficacia de la gracia misericordiosa [115], que crea en el pecador un nuevo ser: el hombre interior [116]. De suerte que la entrada en el cristianismo, la adquisición de la salvación, puede ser presentada lo mismo como don gratuito que como llamada "a la posesión de la gloria de nuestro Señor Jesucristo" (2 Thes 2, 14), es decir, como asimilación a El.

En estos usos, el término "gloria" añade a la idea de gracia un triple matiz: *a*) el de *fuerza invencible;* indudablemente la *charis,* que evoca ante todo el amor del que la concede, tiene a menudo el sentido de fuerza y de capacidad espiritual [117], pero la gloria posee un contenido más dinámico y significa una potencia activa y victoriosa [118]; cuando se despliega, lleva infaliblemente al éxito (1 Reg 3, 13; cfr. Gen 45, 13). La Pasión de Jesús es su gloria o la del Padre, precisamente porque constituye un triunfo sobre el Adversario (Ioh 16, 33), el perfecto cumplimiento del plan redentor al final de la "agonía", del combate decisivo con el príncipe de este mundo. De modo semejante, los discípulos, que participan de la omnipotencia divina, tienen asegurada la victoria.

b) Si la gracia es abundante y suficiente (ἀρκεῖ, 2 Cor 12, 9), la gloria añade una *idea de plenitud* (Ioh 1, 14, 16) y de *opulencia.* El término *kabod* significa a menudo riqueza y prosperidad [119], y San Pablo, fiel a esta acepción, evoca a veces la riqueza de la gracia (Eph 1, 7; 2, 7) y aún más frecuentemente la riqueza de la gloria [120].

---

114. Eph 1, 6, lit. "la gloria de su gracia"; cfr. 1, 12: "En El, hemos sido constituídos herederos, para servir de alabanza para su gloria"; 1, 14.

115. De ahí 2 Pet 1, 3: "Su divino poder nos ha gratificado con todo lo que concierne a la vida y a la piedad, haciéndonos conocer a aquél que nos ha llamado *por su propia gloria y virtud*".

116. Eph 3, 16: "Que El os conceda por la riqueza de su gloria el ser poderosamente fortalecidos... para el crecimiento del hombre interior"; cfr. Rom 8, 30: (A los que justificó, también les glorificó".

117. Act 4, 33 (δυνάμει μεγάλῃ... χάρις μεγάλη); 6, 8: "Esteban, lleno de gracia y de poder, hacía prodigios y grandes milagros..." (cfr. el diácono Felipe predicando: "lleno de un gran poder; tal fue la gracia divina que le ayudó", EUSEBIO, *Hist. ecl.* II, 1, 10); 20, 32; 2 Cor 12, 9 (χάρις = δύναμις); Eph 3, 7; 2 Tim 2, 1: ἐνδυναμοῦ ἐν τῇ χάριτι. FILÓN identifica χάριτες y δυνάμεις (De Abr. 54). En los papiros mágicos, el devoto pide que su amuleto le procure la eficacia: δὸς χάριν (τῷ φοροῦντι); cfr. *B. G. U.* 1026, 23, 17; G. P. WETTER, *Charis,* Leipzig, 1913, p. 130 ss.; A. D. NOCK, H: THOMPSON, *Magical Texts from a bilingual Papyrus* Londres, 1931, pp. 259-261; C. BONNER, *Studies in Magical Amulets* (Ann Arbor, 1950) 47 ss.

118. La gloria de Dios resucita a Cristo (Rom 6, 4), fortalece poderosamente y victoriosamente a los cristianos (Col 1, 11; Eph 3, 16). Cfr. P. BIARD, *La Puissance de Dieu* (París, 1960) 153 ss. C. H. POWELL, *The biblical concept of Power* (Londres, 1963).

119. Gen 31, 1; Ps 49, 17; Ag 2, 7-8; cfr. Is 16, 14; 21, 16; de ahí: honorario (Num 24, 11).

120. Rom 9, 23; Col 1, 27; Eph 1, 18; 3, 16. Se trata casi siempre de conocer o de hacer conocer estas riquezas, que son como un abismo insondable (Rom 11, 33). Siendo Dios rico (2, 4; Eph 2, 4) colma abundantemente de riquezas (Tit 3, 6; 2 Pet 1, 11).

En el caso de Cristo, esta riqueza es insondable (3, 8); cuando se trata del cristiano, es como un tesoro depositado en un vaso de barro (2 Cor 4, 7). La *doxa* evoca entonces el valor inestimable o supremo [121] y la densidad [122] que corresponden a la gloriosa riqueza del misterio revelado (Col 1, 27). Si se observa que la gloria —fasto y magnificencia— se aplica con mucha frecuencia a la pompa real o al esplendor de un reino [123], y que Dios llama al cristiano "a su *basileia* y a su gloria" (1 Thes 2, 12), se comprenderá que el creyente es como un rey (1 Pet 2, 9), revestido de esplendor (cfr. Ps 8; 21, 6), sobreabundantemente dotado en el bautismo de bienes celestiales (Heb 6, 4-5) por la infinita generosidad divina [124].

c) Estos empleos evocan la idea de luz y de resplandor [125] que la teología neotestamentaria aplica especialmente a las realidades de la salvación [126]. Cuando San Pablo enuncia: "Todos han pecado y están

---

121. *kabod* = valor (Idc 9, 9 y nobleza. De ahí "la gloria" de los Setenta como designación de la persona humana (Ps 30, 13), del alma (Gen 49, 6) del corazón (Ps 16, 9; 57, 9), de la vida (7, 6); para el hebreo, cfr. F. NÖTSCHER, *Von Alten zum Neuen Testament* (Bonn, 1962 237-241.

122. Ps 108, 2: "Despierta, gloria mía" = intensidad del sentimiento.

123. Dios es el Rey de gloria (Ps 24, 7; cfr. 145, 1; Da 7, 14; *El Glorioso* IQS VI, 27; cfr. ἡ μεγάλη δόξα, *Test. Levi* III, 4). "Asuero desplegó el rico esplendor de su reino y la brillante magnificencia de su grandeza" (Est 1, 4). "El rey Alejandro celebró las bodas en Tolemaida con una gran magnificencia, según la costumbre de los reyes" (1 Mach 10, 58; cfr. Mt 4, 8; 6, 29; Apc 21, 24; FILÓN, *Q. in Ex.* II, 45; FL. JOSEFO, *Ant.* VIII, 166).

124. En Phil 4, 19: "Dios colmará todas vuestras necesidades, según su riqueza, ἐν δόξῃ", esta última locución hay que traducirla sin hacer doble empleo de κατὰ τὸ πλοῦτος αὐτοῦ, por "suntuosamente" o "con profusión". de nobleza"; la *nedibah*, femenino de *nadib*, "noble" (Iob 12, 21; 21, 28) se Relacionar con la *ruah nedibah* del Ps 51, 14: "Sosténme por un espíritu opone a villanía y mezquindad (30, 15) y sugiere magnanimidad y generosidad principesca: "El necio dice necedades... el noble sólo tiene nobles intenciones y obra con toda nobleza" (Is 32, 8).

125. En el N. T. vuelve a aparecer la *doxa*: luz física irradiada por una presencia celeste (Lc 2, 9: "La gloria del Señor los envolvió en luz"; 99, 31, 32; Act 7, 55; 22, 11; Apc 18, 1). La gloria es sinónimo de irradiación ἀπαύγασμα, Heb 1, 3) y de brillo (comparar Act 22, 11: "la gloria de aquella luz" y Apc 21, 11: el brillo de la gloria de Dios —ὁ φωστήρ— es como el de una piedra preciosa). Si el hombre es la imagen gloriosa de Dios (lit. la imagen y la gloria), mientras que la mujer es la gloria del marido (1 Cor 11, 7), es porque el primero refleja sin intermediario y sin velo la autoridad soberana de su Creador. Aquí gloria viene a ser sinónimo de imagen (cfr. Rom 1, 23) como lo confirma la traducción de *temunah* (Num 12, 8; Ps 17, 15) y de *to'ar* (forma, figura Is 52, 14) por δόξα. Cfr. L. H. BROCKINGTON, *The Septuagintal Background to the New Testament use of* ΔΟΞΑ, en D. R. NINEHAM, *Studies in the Gospel* (Oxford, 1955) 2, 7; J. JERVELL, *Imago Dei* (Göttingen, 1960) 180.

126. Según Col 1, 12-13 (Eph 5, 8; 1 Pet 2, 9), los elegidos fueron arrancados al poder de las tinieblas para participar de la herencia de los santos en la luz. Para San Juan, cfr. C. H. DODD, *The Interpretation of the fourth Gospel* (Cambridge, 1953) 201 ss. San Agustín caracteriza la enfermedad del pecador como una afección de la vista, a la que debe aplicarse el colirio de la fe para poder percibir la luz: "Por su nacimiento, el Verbo hizo un colirio con el que podemos ungir los ojos de nuestro corazón para ver su majestad a través de su humildad... Nadie puede ver su gloria antes de ser curado por la humildad de su carne" (*In Ioh, P. L.* XXXV, 1395; cfr. 1399).

desprovistos de la gloria de Dios (Rom 3, 23), es decir del resplandor de Yavé [127], hay que entender que los pecadores carecen (ὑστεροῦνται) de esa cualidad objetiva que es la gracia [128], concebida como un glorioso revestimiento de la justicia divina. En el plano espiritual el cristiano iluminado en el bautismo (Heb 6, 4) conserva esta luz divina en su inteligencia (Eph 1, 18) y en su corazón (2 Cor 4, 6), hasta el punto de que el crecimiento de la gracia, participación cada vez más abundante de la vida divina, no es otra cosa que un progreso en esa luminosidad. Según el *midrash* de 2 Cor 3, 18 sobre Ex 34, 29-35: Moisés, radiante de gloria divina a su descenso del Sinaí, tuvo que taparse el rostro. Los cristianos, por el contrario, conservan el rostro descubierto y no cesan de reflejar como un espejo la gloria de Cristo resucitado [129]. Y si permanecen así orientados hacia la fuente de luz, gradualmente se van "transformando de gloria en gloria" [130], de luz en luz, para llegar a una semejanza más exacta con Cristo. La gloria de éste penetra al bautizado, obra en él con toda su energía y le transforma en "la imagen misma" del Hijo de Dios [131]. Es una divinización

---

127. Comparar los condenados de 1 Thes 1, 9, "alejados del rostro del Señor y de la gloria de su fuerza" = de la luz de su rostro; y Iob 19, 9: "Me ha despojado de mi gloria, ha quitado la corona de mi cabeza" (Job dirá que estaba revestido de justicia, 29, 14). Según la tradición rabínica, seis cosas —entre ellas la gloria— se le quitaron a Adán, que serán restituidas al hombre por el Mesías (Gen R. 12, 5; Num R. 13, 11; Ex R. 30, 2; cfr. *Sanh.* 38 *b*). Desnudos, Adán y Eva estaban revestidos de luz, y el pecado les despojó de este vestido. Cuando Eva come el fruto se da cuenta de que ha perdido la justicia que la envolvía y se lo reprocha a la serpiente: "¿Por qué me has hecho esto? Me has despojado de la gloria de que me hallaba revestida" (*Vida de Adán y Eva* XX, 1-2. Cfr. J. BONNETAIN, *l. c.*, col. 775-776; G. KITTEL, *Th. Wört* II, 249-250; STRACK-BILL. IV, p. 940). Tradición análoga en el Targum palestiniano: el primer hombre fue creado con un vestido perfumado (*twfr*), y después de la caída: "fueron despojados del vestido perfumado con el que habían sido creados". Este manto perfumado del primer hombre sería el que Jacob vistió para obtener la bendición de su padre, y el que legó después a José (Gen 43, 22; cfr. J. R. DÍAZ, *Palestinian Targum and New Testament*, en *Novum Testamentum*, 1963, p. 78). Según Zósimo el primer hombre en el Paraíso era espiritual y luminoso. Los Arcontes le persuadieron para que se revistiera con el cuerpo de Adán, formado por los cuatro elementos que desde entonces le ciega (*Sur les appareils et les fourneaux*, 11-18; cfr. A. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismegiste*, París, 1944, I, pp. 270-271).

128. M. J. LAGRANGE *Saint Paul. Epître aux Romains* (París, 1931) 74. Cfr. ED. YARNOLD, *Falling Short of God's Glory*, en *Bellarmine Commentary* (Oxon), 1960, pp. 87-90. Según el logion de Freer, Cristo murió para que los pecadores "heredaran la gloria espiritual e incorruptible de la justicia, πνευματικὴν καὶ ἄφθαρτον τῆς δικαιοσύνης δόξαν" (Mc 16, línea 15).

129. Cfr. J. DUPONT, *Le Chrétien, miroir de la gloire divine d'après 2 Cor 3, 18*, en *R. B.* (1949) 392-411; N. HUGEDE, *La métaphore du miroir dans les Epîtres de saint Paul aux Corinthiens* (Neuchâtel-París, 1957) 20 ss.; J. JERVELL, *o. c.*, pp. 173 ss. C. SPICQ, *Dieu et l'Homme selon le Nouveau Testament* (París, 1961) 196 ss.

130. Sobre esta expresión del progreso, cfr. H. ALMQVIST, *Plutarch und das Neue Testament* (Upsal, 1946) 83 (sobre Rom 1, 17). Lo mismo que en Cristo, la *doxa* de los discípulos está ligada a la *physis* (2 Pet 1, 4), expresión de su mismo ser.

131. Ioh 1, 14-18 responde a la misma problemática: nadie ha visto jamás a Dios (v. 18; alusión a Moisés, quien ha dado la ley, pero no la

progresiva, una semejanza filial más auténtica con Dios, y de modo más inmediato: una conformidad fraterna con Cristo [132].

La gloria de Dios, manifestación del ser divino y comunicación de su vida, se confunde con la *agape* generosa que engendra hijos de Dios, añadiendo una nota de opulencia, de triunfo y de claridad [133]. El proceso de la vida cristiana definida por la gracia es "una vida escondida en Dios con Cristo" (Col 3, 3); pero en cuanto derivada de la *doxa* divina es completamente gloriosa [134]. Su resplandor, a veces visible a los ojos de la carne [135] es más o menos brillante [136] en la me-

---

verdad. Los creyentes ven la gloria de Cristo, reflejo de la del Padre; *doxa* de la que brota la iluminación de la verdad. Los judíos, por el contrario, hasta ahora tienen como un velo sobre los ojos (símbolo del endurecimiento-ceguera) 2 Cor 3, 14; cfr. Is 29, 10; Rom 11, 8) que les impide ver la manifestación de Dios en Jesucristo. W. C. VAN UNNIK (*"With unveiled face", en exegesis of 2 Cor 3, 12-18,* en *Novum Testamentum*, 1963, pp. 153-169), después de indicar la intención del Apóstol de responder a las acusaciones de disimulación y de inconstancia (2 Cor 1, 15-23; 2, 14 ss., 3, 5), subraya la importancia de la *parrhesía* como criterio del ministerio apostólico (3, 12; 4, 2; 7, 4; opuesta al ocultamiento del rostro de Moisés) y hace notar que παρρησία en arameo se dice: descubrirse el rostro o la cabeza; en los Targums, tener la cabeza descubierta significa: "en libertad" (de ahí v. 18; tener el rostro cubierto es signo de vergüenza o de tristeza). Cuando uno se vuelve al Señor por la fe (v. 16), la situación cambia: el ministro del Evangelio tiene la máxima libertad de expresión, no como un esclavo, sino como uno que ha sido libertado de la esclavitud de las tinieblas, de la ceguera mental. Todos los fieles, como su Apóstol, son así transformados en la "imagen misma" de Dios que es Cristo (4, 4). Esta iluminación del Espíritu, quitando todo velo, es el gran don de la nueva Alianza escatológica; de ahí 1 Cor 11, 7: "Un hombre no debe cubrir su cabeza, pues el hombre es la imagen y la gloria de Dios".

132. Cfr. Rom 8, 29 (C. SPICQ, *o. c.*, pp. 200 ss.). La renovación inicial del bautismo (Tit 3, 6; Col 3, 10) es continua. La iluminación del Apóstol es irradiante (2 Cor 4, 6), porque "todo lo que se ha manifestado es luz" (Eph 5, 13). Finalmente: el Dios creador de la luz, irradia su gloria a Cristo (Heb 1, 3), éste a los cristianos, el marido a su mujer (1 Cor 11, 7), y los Apóstoles a todos los demás hombres. Como representantes oficiales de Dios y de Cristo, resplandecen de luz, es decir, revelan el conocimiento del verdadero Dios a través de su Hijo: "el conocimiento de su gloria que brilla en el rostro de Cristo" (2 Cor 4, 6). Cfr. J. JERVELL, *o. c.*, pp. 176 ss., 183 ss.

133. La Vulgata neotestamentaria traduce *doxa* por gloria, claritas, majestas, honor Cfr. Eccli 36, 16: "Llena a Sión de tus gandes hechos, y a tu pueblo de tu gloria"; πλῆσον está en paralelismo con δός vv. 14, 15. H. CAZELLES, *Une relecture du Psaume* XXIX?, en *Mémorial A. Gelin* (Le Puy-París) 124 ss.

134. Cfr. Eph 8, 14, 27 (ἔνδοξος); Phil 2, 15: "Aparecéis como antorchas en el mundo". Comparar la "luz de vida" (Ioh 8, 12; *Manual de Disciplina*, III, 7), los hijos de luz (1 Thes 5, 5; Ioh 12, 36; Manual, I, 9), "caminar en la luz" (Ioh 12, 35; 1 Ioh 1, 6-7; *Manual* 4, 20), y los treinta ejemplos de la fórmula νικήσας ἐνδόξως en las inscripciones agonísticas recogidas por L. ROBERT (*Hellenica* XI-XII, París, 1960, pp. 351 ss.), como una "mención" atribuida a la carrera brillante" de los atletas victoriosos.

135. "La gracia es el sol, la gloria es su resplandor" (M. E. BOISMARD, *Notre glorification dans le Christ*, en *La Vie Spirituelle*, 306, abr. 1946, p. 512, n. 55). Desde San Esteban cuyo rostro resplandeció con un fulgor celestial (Act 6, 15) y cuyos ojos percibieron la gloria divina (7, 55), las Actas de los Mártires señalan la nobleza y la hermosura sobrenatural que iluminan a los grandes testigos de la fe. Policarpo "estaba henchido de

dida en que "lleva la semejanza del Hombre celestial" (1 Cor 15, 49). Como la semejanza, cuerpo y alma, sólo se consuma en el cielo [137], éste es considerado como el lugar de una gloria eterna (2 Tim 2, 10). La última renovación (Apc 21, 5) será la iluminación directa y perfecta por obra del mismo Dios (Apc 22, 5). Entonces "los justos serán brillantes como el sol en el reino de su Padre" [138].

IV. *Dar gracias y dar gloria*

Puesto que en una vida cristiana todo es favor y largueza de Dios: auxilios actuales, efusiones carismáticas, dones divinos permanentes..., resulta que todo es también motivo y ocasión para darle gracias. La honradez humana reconoce que la iniciativa de un bienhechor debe suscitar en el favorecido una respuesta de gratitud [139]. No es una obli-

---

fuerza y alegría, y su rostro rebosaba de gracia" (*Martirio de S. Policarpo*, XII, 1). De los mártires de Lyon y de Viena, Eusebio relata: "en sus rostros había una mezcla maravillosa de gloria y de gracia" (*Hist. ecl.* V, 1, 35). Los mártires de Cartago del 7 de marzo del 203, dejan la prisión para ir al lugar del suplicio "hilares, vultu decori" (*Martirio de las santas Perpetua y Felicidad*, 18). Es sabido que la claridad física que durante más o menos tiempo ha envuelto a algunos santos no era sino la manifestación milagrosa de su regeneración bautismal; cfr. O. LEROY, *La splendeur corporelle des Saints, en La Vie Spirituelle, Suppl.* 1935, pp. 65 ss., 139 ss.; 1936, pp. 29 ss.

136. 1 Cor 15, 40-41 distingue el brillo (δόξα) de los cuerpos terrestres y celestes, el brillo del sol, de la luna y de cada estrella. La variada luminosidad de los múltiples astros es imagen de los diversos grados de gloria de los resucitados. A los documentos que muestran la equivalencia χάρις-δόξα, hay que añadir la inscripción del año 37 por la que los hijos del rey Cotis, restaurados por Calígula en el trono de Tracia, lo agradecen al Emperador y aseguran que "las gracias de los dioses difieren en regularidad de sucesión (y en brillo) tanto como el sol se diferencia de la noche, θεῶν δὲ χάριτες τούτῳ διαφέρουσιν ἀνθρωπίνων διαδοχῶν, ᾧ ἡ νυκτὸς ἥλιος καὶ τὸ ἄφθαρτον θνητῆς φύσεως" (DITTENBERGER, *Syl.* II, 798, 10).

137. Para San Pablo, la bienaventuranza es la unión con Cristo en la gloria (Col 3, 4), donde se consuma la semejanza con Cristo (Phil 3, 21; cfr. 1 Cor 15, 49). Para San Juan es manifestación de la semejanza con Dios adquirida desde aquí abajo (1 Ioh 3, 2).

138. Mt 13, 43; cfr. el aspecto del Cristo celeste, "como aparece el sol en su fuerza" (Apc 1, 16). Sobre la simbólica bíblica del sol, cfr. FILÓN, *De somn.* I, 72 ss.

139. A pesar de ciertas reflexiones negativas (Eccli 8, 19; 12, 1; 20, 16; 27, 11) y de ingratitudes demasiado ciertas (cfr. ANAXANDRIDES, Οὐχὶ παρὰ πολλοῖς ἡ χάρις τίκτει χάριν; en ESTOBEO, II, 46, 5, ed. Wachsmuth, p. 260; FILEMÓN, *ibid.* II, 46, 11; p. 261), ALEXIS tiene razón: "el que ha dado bienes generosamente espera algún reconocimiento por lo que ha hecho" (ATENEO, II, 12; 40 *e*); "el agradecimiento es el presente más bello que puede hacerse a un hombre de corazón (HELIODORO, *Etiop.* II, 23, 3); "los beneficios, semilla del agradecimiento" (*Carta de Aristea*, 230). De ahí el deseo de Asuero de honrar a Mardoqueo por haberle salvado la vida (Est 6, 3 ss.; cfr. 2 Mach 3, 33); la carta de Cairas que escribía el 29 de agosto del 58 a su querido Dionisio: "Aunque no lo consiga totalmente, al menos deseo demostrarte en retorno un poco del afecto que me has prodigado" (*P. Mert.* XII, 10-12); la inscripción funeraria de Julia Emilia: "Llevaste con tu marido una vida laudable. Rindo homenaje de agradecimiento (εὐχαριστῶ) por tu solicitud y tus sentimientos (a mi respecto)" (J. B. FREY, *Corpus*

gación más o menos secundaria, un "consejo", sino una exigencia de derecho natural la que nos impone el saldar nuestras deudas con cualquier acreedor [140]. Más allá de la estricta justicia, la obligación de gratitud desborda el campo de las deudas legales y civiles para extenderse a cualquiera que nos haya prestado un servicio a título privado y particular. Además, la gratitud no es algo forzado, sino libre y espontáneo: queremos devolver bien por bien. Pero en tal caso, puesto que Dios es nuestro primero, principal y perpetuo bienhechor es el principio de todo cuanto tenemos y somos— tiene derecho a esperar de sus criaturas, de los pecadores a los que ha perdonado, de sus hijos que participan en la herencia celestial, el más vivo reconocimiento [141].

Inscriptionum Iudaicarum, Ciudad del Vaticano, 1936, I, 23); las fórmulas oficiales de agradecimiento: ὁ δῆμος (ἡ πόλις) εὐχάριστος (DITTENBERGER, *Or.* 223, 14; 267, 36; 339, 60; 737, 24; 764, 35, etc.) y la declaración ampulosa de Tértulo (Act 24, 3). Vid. Las expresiones de gratitud citadas en el APÉNDICE VI (*Infra*, pp. 457 ss.); AGAPÈ I, p. 162, n. 2; *Prolegómenos*, Indice (*in h. v.* p. 216); SÉNECA, *De Benef.* etc.; y los excelentes análisis de L. ROBERT (*Hellenica*, París, 1955, X, pp. 55 ss.; 1960, XI, pp. 27 ss.), L. PEARSON; *Popular Ethics in ancient Greece* (Stanford, 1962) 136 ss.

140. San Pablo subraya fuertemente la obligación de la gratitud, fundada en la naturaleza de las cosas: deber de justicia: "Debemos dar gracias a Dios... con toda justicia εὐχαριστεῖν ὀφείλομεν... καθὼς ἄξιὸν ἐστιν (2 Thes 1, 3; cfr. 2, 3); conforme al uso helenístico (cfr. ARISTÓTELES, *Ret.* I, 5, 1361 *a* 28: "Justamente se conceden los honores a los que han hecho el bien"; FILÓN, *Quis rer. div.* 199: δεῖν εὐχαριστεῖν τῷ πεποιηκότι; APÉNDICE VI, p. 458). Los decretos honoríficos subrayan expresamente esta deuda, "a fin de que quede claro a los ojos de todos que el pueblo sabe testimoniar su agradecimiento a sus bienhechores (χάριτας ἀποδιδόναι), quienes se merecen las buenas acciones que han hecho" (DITTENBERGER, *Syl.* I, 374, 51; cfr. J. POUILLOUX, *Choix d'Inscriptions grecques*, París, 1960, V, 23; XV, 25; XX, 18: "obtendrán favores conforme a sus buenas acciones" etc.). El pecado de los paganos fue no dar a Dios la gloria y la acción de gracias que le eran debidas; le conocían, pero no reconocieron su deuda (Rom 1, 21; cfr. FILÓN *Quod Deus*, 74).

141. Hacia Dios, la gratitud toma la forma de alabanza y de culto, cfr. Eccli 35, 2; Ps 116, 12, 17. FILÓN: "No hay obra más propia de Dios que la de distribuir beneficios, ni de la criatura que la de dar gracias. La criatura considera que este agradecimiento es lo único que puede devolver en retorno... Sólo hay una obra que nos pertenece, con la que podemos honrar a Dios: darle gracias; pongamos en ella todo nuestro empeño siempre y en todas las circunstancias, de palabra y por escrito... en prosa o en verso, con o sin acompañamiento de música... por medio de nuestros cánticos..." (*De plant.* 130-131). El alma virtuosa que domina sus pasiones canta un himno en honor de Dios vencedor y dispensador de las victorias" (*De agric.* 79). EPICTETO: "Si fuéramos inteligentes, ¿qué otra cosa habríamos de hacer, en público y en privado, sino cantar a la divinidad, celebrarla y enumerar sus beneficios? ¿Acaso no deberíamos en todo momento, cuando trabajamos o cuando comemos, cantar siempre un himno, el himno de alabanza a Dios?" (I, 16, 15-16). En Falera, una cierta Xenocrateia dedica una capilla a Cefisos en agradecimiento por la educación de su hijo (F. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées des Cités grecques. Suppl.* París, 1962, n. 17). El ideal del Qumrán es: "Servirte y darte gracias [a tu Santo Nombre]" (*Palabras de las Luminarias*, VI, 15; cfr. VII, 4; M. BAILLET, en *R. B.* 1961, p. 211). Con pleno fundamento el primer editor de los Cánticos de Qumrán los denominó *Hodayot* "himnos de acción de gracias", en razón de la fórmula estereotipada que da comienzo a casi todos estos poemas: "Te doy gracias, oh Adonai" (los Setenta vierten el *hiphil de yada'* por ἐξομολογεῖν), se-

Es verdad, tales sentimientos no son muy comunes. Algunos, incluso, se hallan tan lejos de poseerlos que, aunque les hagan salir de la situación más precaria por pura bondad y desinterés, en cuanto se encuentran a flote ya no piensan de nuevo más que en sus ventajas, en un instante se olvidan de su anterior angustia y del bien que han recibido [142]. Por eso el Señor, después de curar milagrosamente a los diez leprosos, hace notar la ingratitud de la mayor parte de ellos: "¿Dónde están los otros nueve? ¿No ha habido quien volviera a dar gloria a Dios sino este extranjero?" [143].

Pero el cristiano está en deuda con Dios de algo mucho más importante que la curación de la lepra. Nada puede haber tan sorprendente, para el que tenga la mirada lúcida, como el don de la gracia y de la salvación; puesto que el pecador se ha hecho indigno de la liberalidad divina, no tiene ningún derecho a semejante bondad y, por tanto, la misericordia divina es total. Así, tomando pie del perdón concedido a la pecadora arrepentida, el Maestro define la espiritualidad de las almas fieles como un gratitud proporcionada al valor del don recibido: "Un prestamista tenía dos deudores: el uno le debía quinientos denarios; el otro cincuenta. No teniendo ellos con qué pagar, se lo condonó a ambos. ¿Quién, pues, le amará más?" [144]. Dios ha hecho merced (ἐχαρίσατο, vv. 42-43) y, por tanto, la obligación de sus hijos es darle gracias o, más exactamente, amarle con "caridad" [145]. Es decir, el pecador perdonado está sin duda obligado a unirse a Dios y a serle fiel, pero sobre todo deberá dar gracias a Dios por su bondad, y toda su vida cristiana, dependiente de la liberalidad divina, estará fundamentalmente inspirada en este reconocimiento. Si por parte de Dios la moral de la nueva Alianza pura gracia y gratuidad, por parte del hombre no puede ser más que una verdadera acción de gracias, gratitud permanente.

---

guida de la exposición de los favores divinos que motiva el agracimiento del salmista. Cfr. "Cantaré con reconocimiento, y mi lira vibrará entera por la gloria de Dios y mi luth y mi harpa ensalzarán el orden santo que ha creado. Y haré sonar la flauta con mis labios para alabar sus justos designios" (*Manual*, X, 9).

142. Sap. 16, 29. Los hombres se dividen en agradecidos e ingratos (Lc 6, 35); esta segunda categoría llega a predominar al final de los tiempos (2 Tim 3, 2).

143. Lc 17, 17. Para la expresión δοῦναι δόξαν τῷ θεῷ, cfr. 1 Sam 6, 5; Ios 7, 19; Is 42, 12; Ier 13, 16; Ps 29, 1-2. Dios nos ha creado para su gloria" (Is 43, 7; cfr. *Himnos* de Qumrán. X, 12; 18. 22; fr. II, 5; *Palabras de las Luminarias*, III, 4). Glorificar a Dios es alabarle como bienhechor benévolo aclamarle y reconocerle como quien es (Ps 9, 1; Act 12, 23; Apc 4, 9; 11, 13; 14, 7; 19, 7); y por tanto restituirle lo que le es debido: la adoración de su majestad y de su poder, finalmente reconocerse sus deudores, someterse a El (Ioh 9, 24; Rom 4, 20; Apc 16, 9).

144. Lc 7, 41-43: τίς οὖν αὐτῶν πλεῖον ἀγαπήσει αὐτόν. Cfr. AGAPÈ I, pp. 125 ss.

145. ἀγαπᾶν tiene frecuentemente el sentido de agradecer, honrar al bienhechor, ligarse a alguien por el agradecimiento, tanto en el griego clásico (cfr. *Prolégomènes*, pp. 42-43, 48, 52-53, 62, 66-68) como en los Setenta (pp. 91, 103, 127; cfr. Eccli 7, 35), en el rabinismo (p. 148) y en el judaísmo palestiniano y helenístico (pp. 166 180, 191, 205-207).

Según la teología y el léxico del Nuevo Testamento, la caridad hacia Dios es un sentimiento de gratitud, y la vida moral un despliegue de agradecimiento. La pura *agape* divina, en efecto, es fuente, plenitud desbordante, tiene toda la iniciativa propia del don [146], y es evidente que el bautizado, aunque haya recibido una participación de ese amor (I Ioh 3, 1; 4, 7), no podría amar de ese modo. Su manera de amar es corresponder, es decir, devolver amor por amor: "En cuanto a nosotros, nos es preciso amar porque El nos amó primero" [147]. El mandamiento de amar a Dios con todo el corazón que rige la conducta entera del discípulo, es el precepto de re-conocer afectuosamente, de confesar con fervor los beneficios recibidos —ἀγαπᾶν significa: aclamar a un bienhechor [148]— y actuar en consecuencia. Tener sentimiento religioso de gratitud es ordenar los afectos del corazón hacia Dios-Padre, a título de reciprocidad por su caridad primera: ella impulsó toda la vida moral, por lo cual ésta solamente tiene valor concebida como *redamatio*.

Nadie, quizá, lo comprendió tan bien como San Pablo: el teólogo de la gracia necesariamente tenía que ser también el predicador de la acción de gracias. Tenaz perseguidor, convertido de un modo totalmente inesperado por la misericordia omnipotente, San Pablo adquirió en el camino de Damasco un sentido del don divino y un espíritu de gratitud [149] tales, que en adelante sabrá descubrir en todo la mano y el corazón de Dios para bendecirlo [150]. Es cierto que cuando da gracias al comienzo de sus cartas —salvo a los Gálatas— no hace más que amoldarse a los cánones de su época, pero lo hace con un fervor y con una amplitud excepcionales [151], como saldando una deuda de

146. Cfr. 1 Ioh 4, 10: "En esto consiste el amor de caridad: no en que nosotros amemos a Dios, sino en que El mismo nos amó y nos envió a su Hijo [víctima de] propiciación por nuestros pecados..." (AGAPÈ III, páginas 278 ss.).

147. 1 Ioh 4, 19; AGAPÈ III, pp. 292 ss., la reciprocidad de la *agape* es analógica: lo que Dios da gratuitamente, el cristiano lo devuelve en agradecimiento afectuoso, pero igualmente con espontaneidad.

148. Cfr. *Prolégomènes*, pp. 67 ss.

149. Acción de gracias por su vocación (1 Tim 1, 12), por sus éxitos apostólicos: gracias a Dios que siempre nos conduce (como un general victorioso) triunfalmente en Cristo" (2 Cor 2, 14), por los auxilios de la gracia (Rom 7, 25; 1 Cor 15, 57) y por los dones más gratuitos (1 Cor 14, 18).

150. Ya se trate de la cordial acogida de los Romanos (Act 28, 15; cfr. 2 Mach 12, 31), de Prisca y Aquila que le salvaron la vida (Rom 16, 4), o de Tito que se muestra lleno de celo por los corintios (2 Cor 8, 16), siempre es Dios la fuente de estos sentimientos y beneficios, y a El es a quien dirige su agradecimiento. Cuando, sin especial intención, el Apóstol se abstiene de bautizar a sus corintios convertidos, y de pronto se da cuenta de que así no le pueden acusar de haber favorecido el apegamiento de los neófitos a su persona, en lugar de exclamar: "Me felicito", escribe: "Doy gracias a Dios (1 Cor 1, 14), porque es la Providencia quien dispone todas las cosas.

151. Rom 1, 8: "*Ante todo*, doy gracias a mi Dios"; Eph 1, 3, 16; Col 1, 3; Phil 1, 3; Philm 4; 2 Tim 1, 3; 1 Thes 1 2 (con la bibliografía y el comentario de B. RIGAUX, *Saint Paul. Les Epîtres aux Tessaloniciens*, París, 1956, p. 358; P. SCHUBERT, *Form and Function of the Pauline Thanksgivings*, Berlín, 1939, pp. 4 ss., 54 ss.). Lo más a menudo, la gratitud se refiere (ἐπί

justicia [152], o al menos intentando una reciprocidad que de algún modo restituya el beneficio a su verdadera causa: "Doy gracias a mi Dios... por la gracia de Dios" [153].

El Apóstol inculca estos sentimientos a sus discípulos: Deben agradecer a Dios el verse libres del pecado (Rom 6, 17), emancipados de aquella tiranía (1 Cor 15, 57) y el poder participar con los santos en la luz (Col 1, 2). La victoria conseguida ha sido siempre el motivo principal de la gratitud (2 Mach 1, 11). Cuanto más grande es el éxito, más ferviente es la acción de gracias: "Gracias sean dadas a Dios por su don inefable" (2 Cor 9, 15). Esta exclamación nace del éxito de la colecta para los pobres de Jesusalén, obra de "la supereminente gracia de Dios" (v. 14) que suscitó la generosidad de los Corintios. En efecto, las manifestaciones de la caridad fraterna tienen en sí mismas la virtud de hacer brotar clamores de reconocimiento a Dios, porque todo gesto de bondad traduce algo de la *chrestotés* divina (9, 11-12).

Como todo viene de Dios y coopera al bien de los elegidos, todo es ocasión —¡hasta las mismas pruebas! [154]— para bendecir a la irreprochable Providencia. Que su ministerio, por ejemplo, esté lleno de dificultades y de sufrimientos, porque esta participación en la cruz de Cristo es la condición de su eficacia, le hace exclamar: "Todo esto sucede a causa de vosotros, *a fin de que* la gracia profusamente difundida haga sobreabundar en un mayor número [de vosotros] las expresiones de reconocimiento a la gloria de Dios" [155]. Dios atenderá las súplicas de los Corintios por su Apóstol en peligro, "a fin de que el beneficio obtenido para nosotros haga elevarse desde un mayor número de rostros una acción de gracias por nuestra causa" [156]. Estos textos revelan la intención secreta de la economía divina, la finalidad última de todo don de gracia. Cualquiera que fuere su eficacia inmediata:

"a causa de", indica el motivo) a la fe de los cristianos (2 Thes 1, 3), a su docilidad a la predicación del Evangelio (1 Thes 2, 13), o a la elección divina (2 Thes 2, 13; cfr. 1 Pet 1, 3); pero también a la alegría que experimenta el Apóstol (1 Thes 3, 9).

152. 2 Thes 1, 3: "*Debemos* dar gracias (εὐχαριστεῖν ὀφείλομεν)... como es justo (καθὼς ἄξιον ἐστιν)"; 2. 13. Es una especie de restitución: εὐχαριστίαν... ἀνταποδοῦναι (1 Thes 3, 9; cfr. Lc 14, 14).

153. 1 Cor 1, 4: εὐχαριστῶ... ἐπὶ τῇ χάριτι; aquí el don gratuito es la gracia. Para la estructura literaria, cfr. J. T. SANDERS, *The Transition from opening Epistolary Thanksgiving to Body in the Letters of the pauline Corpus*, en *Journal ob biblical Literature* (1962) 348-362.

154. Cfr. Idt 8, 25: "Demos gracias al Señor nuestro Dios que nos pone a prueba, así como lo hizo con nuestros padres".

155. 2 Cor 4, 15; τῶν πλειόνων, es la multitud de los creyentes cuyo número crece por "el favor divino", causa de la salvación. Hay correspondencia exacta entre ἡ χάρις πλεονάσασα y τὴν εὐχαριστίαν περισσεύσῃ. La Iglesia, comunidad de los rescatados, tiene la función de cantar un himno de acción de gracias cada vez más intenso y más pleno por el crecimiento de sus miembros. Apoyándose en *Pschitta, Eth*, B. NOAK corrige el texto en *Studia Theologica* (1963) 129-132.

156. 2 Cor 1, 11, χάρισμα, διὰ πολλῶν εὐχαριστηθῇ. El don gratuito hace elevarse muchos rostros hacia Dios para aclamarle: para pagarle con agradecimiento (cfr. el pasivo muy raro εὐχαριστεῖσθαι).

socorro a los pobres, curación milagrosa, purificación del pecado..., en último término toda *charis* es concedida para suscitar el reconocimiento de los elegidos. Dios concede gratuita y generosamente sus dones para ser glorificado por su bondad (cfr. 1 Cor 1, 31), para que la gratitud nazca en el corazón de sus hijos [157].

Manifestar el reconocimiento no será por tanto un acto ocasional, una virtud más, sino una disposición fundamental y permanente, de tal modo que un cristiano debe "vivir en acción de gracias" (Col 3, 15); y esto, no solamente porque toda su existencia es don de Dios y debe retornar a Dios, sino porque la gracia se le concede precisamente para que pueda bendecir y agradecer adecuadamente a su Autor [158]. Desde su primera epístola, San Pablo se expresa formalmente acerca de ese "motivo" de la vida moral: "Dad gracias en toda ocasión. Tal es la voluntad de Dios en Cristo Jesús para vosotros" (1 Thes 5, 18). Hacia el final de su vida, el Apóstol insiste: "En todo tiempo y ocasión dad gracias a Dios Padre en nombre de nuestro Señor Jesucristo" (Eph 5, 20); "Todo cuanto hacéis de palabra o de obra, hacedlo en el nombre del Señor Jesús, dando gracias a Dios Padre" (Col 3, 17). No cabe decir más claramente que para un cristiano la gratitud debe ser el fondo de su corazón y su deber esencial. En toda coyuntura, en toda época, en toda acción y en toda palabra (Eph 5, 4), el bautizado da gracias a Dios por medio de Cristo, fuente inmediata del don recibido y mediador, por tanto, del agradecimiento. Se reconoce al creyente en esa lucidez de la mirada que discierne en todo un regalo del cielo. Su vida entera consiste en agradecer: "*Andad en Cristo,* arraigados y fundados en El, apoyados en la fe... y abundando en acción de gracias" [159].

Queda por averiguar cómo es posible llegar a tener un alma agradecida, y cuál será la mejor manera de expresar nuestro reconocimien-

---

157. Cfr. FILÓN, *Quod Deut sit,* 7; *De leg. alleg.* I, 82: la verdadera *exomologesis* no es obra del alma, sino de Dios que le da el ser agradecida. Apoyándose en numerosos textos de la época helenística, G. H. BOOBYER (*"Thanksgiving" and the "Glory of God" in Paul,* Leipzig, 1929) ha mostrado cómo la acción de gracias da una nueva consistencia y acrecienta la gloria de Dios, por el hecho mismo de la adoración y el reconocimiento de los hombres hacia su Soberano y bienhechor.

158. Eph 1, 6: "a la alabanza de la gloria de la gracia de Dios". Todo acto realizado por un cristiano a título de agradecimiento y para agradar a Dios, es una *charis* (1 Pet 2, 20). Con todo derecho, A. RICHARDSON llama a la acción de gracias "la categoría clave de la moral cristiana" (*An Introductin to the Theology of the New Testament,* Londres, 1958, p. 282).

159. Col 2, 7. Si se relacionan estos textos: *a*) con la nota de abundancia y de plenitud que caracteriza la época mesiánica (cfr. AGAPÈ II, p. 18, n. 8; añadir Ier 31, 31-34; FILÓN, *De praem* 88, 168; *De vit. Mos.* II, 288; *De virt.* 75); *b*) con los empleos neotestamentarios de περισσεύω, "amplificar, sobresalir"; c) con las recomendaciones de liberalidad en las limosnas y de generosidad en las buenas obras, se llega a la conclusión de que todo lo que es estrecho y mezquino contradice a la naturaleza de un hijo de Dios. Este se caracteriza por una psicología religiosa abierta y llena de naturalidad, de amplitud de sentimientos, y una cierta suntuosidad en los gestos; cfr. los Apóstoles dejándolo todo para seguir a Jesús (Lc 5, 11), María de Betania derramando íntegro el frasco de perfume (Ioh 12, 2. 5) etc.

to. Ante todo, hay que admitir que éste no es patrimonio común de todos los corazones; hace falta poseer una cierta delicadeza de sentimientos, un mínimo de sensibilidad ante la generosidad del bienhechor. El reconocimiento nace del asombro —en el plano religioso, de la admiración y el estupor— de sentirse amado y colmado por Dios; como Jacob cuando exclama: "Soy muy pequeño para todas las gracias que has dado a tu siervo y toda la fidelidad que con él has tenido" [160], y sobre todo como la Virgen María, que ensalza a Dios "porque ha puesto los ojos en la pequeñez de su sierva" (Lc 1, 48). Asegurada esta disposición fundamental, el cristiano debe conservar el recuerdo de las gracias recibidas, mantenerlas bien claras en su memoria [161], inventariarlas de algún modo, y sobre todo apreciar su valor [162]. Es cierto que el hombre no es capaz de estimarlas en su justo precio, porque no alcanza a medir el amor divino en el cual se originan; pero, según 1 Cor 2, 12, el Espíritu Santo se nos ha dado precisamente "para que conozcamos bien lo que hemos recibido gratuitamente de Dios" [163].

Ser agradecido consistirá, pues, esencialmente en abrir el corazón al don de Dios, aceptarlo y recibirlo cuando es ofrecido [164]; después,

---

160. Gen 32, 10. Es lo propio de un "corazón bueno y noble" (Lc 8, 15), a lo que se opone una especie de insensibilidad y de rudeza (πώρωσις, Mc 3, 5; Eph 4, 8; Rom 11, 7; cfr. *"L'aveuglement d'esprit" dans l'Evangile de saint Marc*, en *Recuil L. Cerfaux*, Gembloux, 1954, pp. 3-15; C. SPICQ, *Dieu et l'homme selon le Nouveau Testament*, París, 1961, pp. 132 ss.), una esclerosis que hace al alma impermeable a las manifestaciones de la bondad divina (σκληρύνειν, Act 19, 9; Heb 3, 8. 15; 4, 7; σκληροκαρδία, Mt 19, 8; σκληρότης, Rom 2, 5, etc.; cfr. J. DUPONT, *Mariage et Divorce dans l'Evangile*, Brujas, 1959, pp. 18 ss.). Según Epicteto: "Es fácil alabar la Providencia cuando se posee... la facultad de comprender lo que le sucede a cada uno y el sentimiento de agradecimiento... Sin ello, o bien no se entenderá la utilidad de los acontecimientos, o no se experimentará a su respecto ningún sentimiento de gratitud, incluso cuando se es testigo presencial" (I, 6, 1-2).

161. La acción de gracias paulina parte siempre del recuerdo (1 Thes 1, 2-3; Rom 1, 8-9; Eph 1, 15-16; 2, 11; Philm 4; 2 Tim 1, 3). La *anámnesis*, motivo de alabanza, es prácticamente idéntica a la acción de gracias. Cfr. μνείας χάριν... en los epitafios.

162. "Damos gracias a los dioses por los objetos en los que ciframos nuestro bien" (EPICTETO, I, 19, 25; cfr. II, 23, 6 ss.).

163. Según FILÓN, sólo el justo descubre que todo es una gracia de Dios (*De leg. alleg.* III, 78). Para el N. T., solamente el Espíritu Santo puede hacer "saborear el don celestial" (Heb 6, 3, 5; con nuestro comentario *in h. l.*), gustar, experimentar la suavidad del Señor (1 Pet 2, 3. Para Filón, la degustación exige la deglución, y es por tanto causa de la conservación de los seres vivientes; de ella proviene el discernimiento espiritual, *ibid.* II, 96; III, 173). Así, la vida de la gracia atrae al alma consciente de estos beneficios, especialmente de su nueva relación con Dios (Col 3, 2-4). ¿Cómo no deleitarse en la certidumbre de ser amado por Dios (cfr. Rom 5, 1-11)? "Esta manifestación del don de inteligencia no es un simple aumento de conocimiento ordinario, es una inteligencia cordial que siente más de lo que ve" (A. GARDEIL, *Le don d'intelligence et la Béatitude des coeurs purs*, en *La Vie Spirituelle*, junio 1934, p. 237).

164. Cfr. δέχομαι y λαμβάνω Mc 10, 15; Ioh 1, 12; 2 Thes 2, 10; 1 Cor 2, 14: "el hombre psíquico no acoge las cosas del Espíritu de Dios". Entre

en conservarlo como tal [165], como se guarda un inestimable tesoro. Existe el peligro de sustraerse o de faltar a la gracia [166], y a los cristianos se les exhorta sin cesar a custodiarla, a "perseverar en ella por la disposición del corazón" (Act 11, 23; cfr. 13, 43), a mantenerse firmes en ella (Rom 5, 2). Pero la verdadera fidelidad está en utilizar los dones recibidos según la intención del Donador. Así, es preciso usar la gracia, "explotarla", de acuerdo con el fin que Dios le asigna, es decir, hay que hacerle producir el fruto de todas las virtudes [167], de tal modo que la conducta moral sea por sí misma la auténtica acción de gracias que cada bautizado está obligado a elevar ante Dios: "Lo que glorifica a mi Padre es que deis mucho fruto" (Ioh 15, 8). Es una llamada al corazón de los discípulos; estos saben que no hay nada que honre tanto al viñador como la hermosura de los pámpanos y la fecundidad de la viña a la que ha dedicado sus afanes [168].

De ahí proviene la parénesis en la que se funda el cumplimiento de los deberes particulares: "Os exhortamos a que no recibáis en vano la gracia de Dios" [169], y la "moral" consiguiente al plan salvífico de

---

los que oyeron el discurso de pedro en Pentecostés, sólo se convirtieron los que le prestaron buena acogida (Act 2, 41, ἀποδεξάμενοι).

165. Esta aquiescencia a la gracia supone que el hombre, sabiéndose pecador, acepta un Salvador; encontrándose enfermo, acude al médico. Renuncia, por tanto, a su autonomía para reconocerse en total dependencia de su Dios: *In manus tuas comendo spiritum meum!* Nos ponemos en manos de Dios porque, antes de depender de nosotros, dependemos de El. No se trata ante todo de fortalecernos nosotros mismos, de administrar prudentemente nuestros propios recursos, porque nuestra fortaleza es prestada, y nada puede si Dios no le presta su ayuda (Ioh 15, 5). No sólo conviene acudir a Dios en las horas de necesidad, cuando todo va mal y se pierde el control de la propia existencia. La necesidad del hombre es permanente, e incluso cuando todo marcha muy bien y se siente dueño de sus actos, también entonces se encuentra en total dependencia de Dios. Su primer deber es, pues, mantenerse bajo esa dependencia y, por tanto, reconocer su propia miseria. "Aceptar" que a Dios se le debe todo, es la auténtica religión cristiana.

166. Heb 12, 15; cfr. Rom 3, 23 (ὑστερέω); Gal 5, 4 (ἐκπίπτω).

167. 2 Pet 3, 18 opone a la posibilidad de una caida todo el dinamismo de la vida cristiana: "Haced progresos en la gracia".

168. Cfr. Is 41, 3: γενεαὶ δικαιοσύνης, φύτευμα κυρίου εἰς δόξαν. Santo Tomás de Aquino estima que todo pecado encierra ingratitud, puesto que implica negligencia o desprecio hacia el don divino (2-2, q. 107, a. 1, ad 1um; *Suppl.* q. 87, a. 1, ad 1um), y de modo semejante puede decirse que hay agradecimiento en todo acto de virtud. Aquí de nuevo, San Agustín interpreta certeramente al Apóstol: *"Cantad al Señor un cántico nuevo.* Ya canto, dices. Muy bien, pero que tu vida no se muestre en desacuerdo con tu boca... Que canten vuestros labios, pero también vuestras costumbres... La única alabanza digna de aquel a quien cantáis es el mismo cantor. Si de verdad queréis alabar a Dios, sed vosotros mismos los que cantáis. Y sois alabanza de Dios cuando vuestra vida es santa" (*Serm.* 34, *P. L.* XXXVIII, 211); cfr. Serm. 33, col 209: "Nadie alaba a Dios, si sus acciones no están de acuerdo con el canto de sus labios, en el amor a Dios y al prójimo"; *Enar. in Ps* 34: P. L. XXXVI, 341: "¿Cómo alabar a Dios a lo largo de la jornada? He aquí el medio: cualquier cosa que hagas, hazla bien, y estás alabando a Dios...".

169. 2 Cor 6, 1 (cfr. 1 Cor 15, 10). PELAGIO comentaba egregiamente: "In vacuum gratiam Dei recepit, qui in Novo Testamento non novus est" (In

Dios según la epístola a los Romanos: "Os exhorto, *pues,* hermanos, *en nombre de la misericordia de Dios,* a que ofrezcáis vuestras personas como hostia viva, santa, agradable a Dios" [170]. Una vez que se sabe que "donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia" (Rom 5, 20) y que "Dios encerró a todos los hombres en la desobediencia para tener de todos misericordia" (11, 32), la única actitud lógica es ponerse en cuerpo y alma a disposición de Dios [172], es decir, renunciar al mal que hay en el mundo, renovarse interiormente y no buscar sino lo que es agradable al Señor, en una palabra, practicar todas las virtudes que se enumeran poco después (caridad, obediencia, justicia, discreción...), que constituyen un homenaje permanente y un culto dedicado a la inmensa benignidad divina. La vida cristiana es la gratitud en acto [173].

De una manera natural, esta vida tiende a expresarse en alta voz, y cualquier ocasión le es buena para bendecir de este modo al Señor. Conforme a la costumbre judía [174] y siguiendo el ejemplo del Maes-

---

h. l.). Cfr. SANTO TOMÁS: "Ne receptio gratiae sit vobis inutilis et vacua. Quod tunc contingit, quando ex perceptione gratiae aliquis non sentit fructum. Qui quidem est, sc. remissio peccatorum... et ut homo iuste vivendo perveniat ad gloriam coelestem" (in h. l.).

170. Rom 12, 1-2. Cfr. *Prolégomènes,* p. 206, n. 1. A: FEUILLET, *Le plan salvifique de Dieu d'après l'Epître aux Romains,* en *R. B.* (1950) 504-505, y sobre todo PH. SEIDENSTICKER (*Lebendiges Opfer,* Münster, 1954) quien a propósito de estos dos versículos muestra que la vida moral y santa, fundada y llevada en Cristo, es un verdadero culto que honra la santidad de Dios. Es una auténtica liturgia (cfr. θεραπεύω, Act 17, 25; Bo REICKE, *Some Reflections on Vorship in the New Testament,* en A. J. B. HIGGINS, *Studies in Memory of T.. W. Manson,* Manchester, 1959, pp. 194-209).

171. Λογικὴ λατρεία es el culto que resulta de las iniciativas misericordiosas de Dios y de la justificación gratuita del hombre, animado por el Espíritu Santo. (Comparar ἐξομολογοῦμαι, rendir homenaje, dar gracias, Eccli 41, 1; y que también significa ponerse de acuerdo, Lc 22, 6; así como ἀνθομολογεῖσθαι, alabar poniéndose al unísono, 2, 38). Puede traducirse "culto razonable", es decir, conforme a lo que es (= a la economía de la gracia), pero también puede conservarse la fórmula estoica de la "vida lógica", que aúna la vida contemplativa y la práctica (λογικὸς βίος; cfr. FILÓN, *De opif.* 119; DIÓGENES LAERCIO, VII, 85, 92; VON ARNIM, *Stoïcorum Veterum Fragmenta* III, 687); el culto lógico está hecho de conocimiento del don de Dios y de su puesta en práctica por la gratitud. Cfr. R. JOLY, *Le Thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité classique* (Bruselas, 1956) 144-147.

172. Cfr. E. KASEMANN, *Gottesdienst im Alltag der Welt* (zu Rom 12 en Festschrift J. Jeremías (Berlín, 1960) 165-171. παριστάναι significa: poner algo a disposición de alguien, someter, ofrecer, consagrar.

173. "La ética que se desprende de la teología de la gracia" (FR. J. LEENHARDT, *L'Epître de sait Paul aux Romains,* Neuchâtel-París, 1957, p. 169; cfr. P. DE LAPRADE, *L'Action de grâces dans saint Paul,* en *Christus,* XVI, 1957, pp. 499-511). Si se observa que ἔχειν χάριν (sin artículo) significa "tener gratitud" (Lc 17, 9; 1 Tim 1, 12; 2 Tim 1, 4), se traducirá así Heb 12, 28: "Ya que recibimos un reino inconmovible, tengamos gratitud con la cual rendimos un culto agradable a Dios". A. VANHOYE subrayando la conexión con la χάρις del v. 15, comenta: "Se trata de dar *gracias a Dios,* pero ¿cómo darle gracias si no es permaneciendo *fieles a su gracia?*" (*La Structure littéraire de l'Epître aux Hébreux,* París-Brujas, 1963, p. 209).

174. La creación, sometida a su autor, favorece a los que se confían a él, "servidora de su liberalidad, nutricia universal" (Sap 16, 24-25). El maná, al desaparecer con los primeros albores del día, enseñaba a los justos

tro [175], los discípulos no toman jamás alimento sin antes agradecérselo a su Autor [176]. Tanto en la liturgia de la Iglesia [177], imagen del culto celestial (Apc 4, 9; 7, 12; 11, 17), como en las plegarias individuales, el agradecimiento es la nota dominante —la "tónica" [178]— de la súplica. Y cuando se cantan salmos, himnos o cánticos, hay que hacerlo "de todo corazón, con agradecimiento" [179]. "En cualquier necesidad, recurrid a la oración y a la plegaria, penetradas de acción de gracias" [180].

* * *

La vida moral, según el Nuevo Testamento, es esencialmente religiosa y cristiana. Como inspirada por la virtud de religión, piedad

"que es preciso adelantarse al sol para darte gracias" (v. 28). Cfr. FILÓN, *De spec. leg.* I, 210 ss.; II, 175

175. Mt 15, 36; Mc 8, 6; Ioh 6, 11. 23. J. P. AUDET (*Esquisse historique du Genre littéraire de la "Bénédiction" juive et de l'Eucharistie chrétienne*, en *R. B.* 1958, pp. 386 ss.) y B. FRAIGNEAU-JULIEN (*Eléments de la Structure fondamentale de l'eucharistie*, en *Revue des Sciences religieuses*, 1960, páginas 40 ss.) suponen con todo derecho que Jesús debió modificar la anámnesis judía de la bendición de la mesa, al dar gracias por su venida y su obra; los mismos discípulos de Emaús le reconocen en esta innovación (Lc 24, 30. 35). —*Bendecir a Dios* es el reconocimientoi del poder benevolente del Señor, con ocasión de una largueza de un prodigio, de una intervención favorable; por tanto, un instrumento de alabanza, que se convertirá en el exordio propicio para una petición (E. J. BICKERMAN, *Bénédiction et Prières*, en *R. B.* 1962, pp. 524-532; A. ARENS, *Die Psalmen in Gottesdienst des Alten Bundes*, Tréveris, 1961; cfr. R. B. 1962, p. 610; sobre todo, G. VON RAD, *Théologie de l'Ancien Testament*, Ginebra, 1963, páginas 308 ss.).

176. Act 27, 35; Rom 14, 6; 1 Cor 10, 30; 1 Tim 4, 3-4.

177. 1 Cor 14, 16-17; 1 Tim 2, 1. Comentando la ofrenda cotidiana de los dos corderos uno por la mañana y otro por la tarde (Ex 29, 38-39), Filón explicaba el sentido de esta doble ceremonia: *"para que* Dios pueda recibir nuestro agradecimiento por todos los beneficios que nos concede de día y de noche" (*Quis rer. div.* 174; cfr. 226; *De spec. leg.* I, 297; *De plant.* 129 ss.). el gran sacerdote da gracias por todo el pueblo mediante las más santas plegarias y los más puros sacrificios (*De spec. leg.* I, 229). Comparar las composiciones poéticas y musicales de lo Terapeutas y de los Esenios, destinadas a glorificar a Dios (*De vit. cont.* 80; *Hodayot* I, 28-29; M. DELCOR, *Les Hymnes de Qumrân*, París, 1962, pp. 25 ss.).

178. A. HAMMAM, *La prière I. Le Nouveau Testament* 2.ª ed. (Londres, 1962).

179. Col 3, 16; cfr. 4, 2; Iac 5, 13: "Si alguno de vosotros está triste, que rece. El que se encuentra de nuevo sereno, que cante salmos". Traducimos aquí εὐθυμέω (opuesto a κακοπαθέω; cfr. *infra* p. 361) según la acepción de Act 27, 22. 25; Demócrito había escrito un opúsculo sobre la alegría de vivir (Περὶ εὐθυμίης); pero la εὐθυμία, según Panecio y Plutarco, es la *tranquilitas animi*. El alma que ya no sufre, liberada de la angustia, canta su gratitud. "La primera y más bella virtud de la música es permitirnos agradecer a los dioses la medida de sus gracias, y la segunda el hacer de nuestra alma un acorde puro, melodioso y sometido a la armonía" (PS. PLUTARCO, *Sobre la Música*, 42).

180. Phil 4, 6. Sobre el tipo "súplica de agradecimiento" (FILÓN, *De mut. nom.* 222, ἱκέτης εὐχάριστος), cfr. L. HALKIN, *La supplication d'action de grâces chez les Romains*, París, 1953; SANTO TOMÁS DE AQUINO, 2-2, q. 83, a. 17.

181. Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, 2-2, q. 101, a. 3, ad 2um; q. 106, a. 1, ad 1um

suprema, encierra la más alta expresión del agradecimiento [181]; en cuanto cristiana, imita la vida del Salvador y se apropia sus sentimientos (Phil 2, 5). Ahora bien, éste consagró su existencia a la gloria de su Padre (Ioh 12, 28), y su muerte será la glorificación suprema (17, 1. 4). En la exaltación gozosa que suscita en su corazón el designio divino de salvar a los humildes y a los pequeños, Jesús da gracias y alaba al Señor del cielo y de la tierra por tal elección [182]. Da gracias por haber sido escuchado (Ioh 11, 41), y bendice y agradece al Padre por todos sus dones en el momento culminante en que se entrega a los suyos en la "Eucaristía", el sacramento de la gratitud [183], por el que los discípulos guardarán el recuerdo de su inmolación redentora y aclamarán para siempre el amor de Dios que les ha salvado [184].

No sorprende, por tanto, ver a los Apóstoles, desde la tarde misma de la Ascensión, ocupados en bendecir a Dios continuamente (Lc 24, 53), ni contemplar a la comunidad de Jerusalén "llena de alegría... y alabando a Dios" (Act 2, 47; cfr. 3, 8-9), ni, en fin, escuchar "a toda

---

182. Mt 11, 25 (Lc 10, 21): ἐξομολογοῦμαι... ὅτι οὕτως εὐδοκία ἐγένετο ἔμπροσθέν σου. La alabanza tiene por objeto el arbitrio soberano de Dios. Es una proclamación y confesión del Nombre divino. "El término ἐξ es difícil de traducir exactamente. La Biblia de Jerusalén dice: *Yo te bendigo*, que es una traducción acertada, con tal de que se dé a *bendecir* toda su fuerza, no sólo de alabanza más o menos tierna, sino también de ímpetu de agradecimiento maravillado ante las riquezas de la grandeza divina. Pudiera también admitirse, con la Vulgata, el término *confesar*, dando a esta palabra toda la plenitud de ardor y de irradiación religiosa que posee en la tradición cristiana, según la cual los confesores son los santos y los mártires. Si adoptamos la traducción *dar gracias* más claramente comprensible, es porque contiene a la vez el acento de gratitud maravillada de la bendición y el acento de proclamación conquistadora de la confesión" (J. GUILLET, *L'Action de grâce du Fils*, en *Christus*, XVI, 1957, p. 440, n. 1). "La primera oración de Jesús en público expresada en un tono de intensa alegría, está marcada por este triple carácter: reino de Dios, voluntad de Dios, Dios Padre" (J. M. NIELEN, *Gebet und Gottesdienst im Neuen Testament*, Friburgo, 1937, p. 7). La bibliografía viene proporcionada por H. MERTENS, *L'Hymne de Jubilation chez les Synoptiques* (Gembloux, 1957). Añádase A. FEUILLET, *Jésus et la Sagesse divine d'après les Evangiles synoptiques*, en *R. B.* (1955) 169 ss. B. M. F. VAN IERSEL, *"Der Sohn" in den synoptischen Jesusworten* (Leiden, 1961); A. M. HUNTER, *Teaching and Preaching the New Testament* (Londres, 1963) 41-50; A. W. WAINRIGHT, *The Trinity in the New Testament* (Londres, 1962).

183. El nombre de "acción de gracias" dado al sacrificio de la Iglesia, conservaba y reproducía la "Eucaristía" de Jesús, y era interpretado también según esta acepción de gratitud; cfr. *Didaché*, 10; SAN JUSTINO, *Apol.* I, 65; *Dial.* 41; ORÍGENES, *De Orat.* c. 32-33; *C. Cels.* VIII, 57; SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In Math hom.* XXV, 3.

184. Mt 26, 27; Mc 14, 22; Lc 22, 17-19; 1 Cor 11, 24 (cfr. *supra*, pp. 30 ss.). εὐχαριστέω, εὐλογέω, ἐξομολογέομαι e incluso δοξάζω vienen a ser sinónimos cuando se trata de celebrar las *mirabilia Dei*. No cabe decir que "dar gracias" tendría como objeto los beneficios personalmente recibidos, mientras "dar gloria" se extendería a toda intervención divina favorable. El matiz sería más bien: la expresión de gratitud expresa la deuda contraída por el hombre, mientras que la glorificación apunta al honor que se procura a Dios, marcando el acento sobre esta aclamación. Cfr. M. E. BOISMARD, *Quatre hymnes baptismales* (París, 1961) 26 ss.

lengua rendir homenaje a Dios" [185]. En la Iglesia sólo se oyen acciones de gracias y aclamaciones a la bondad divina. Se bendice al Padre celestial por el más insigne de los *mirabilia*: la salvación concedida [186]. Un canto ininterrumpido se eleva de este Reino de sacerdotes [187]: "Por El (Cristo-Sacerdote), ofrecemos en todo tiempo un sacrificio de alabanza, fruto de los labios que confiesan su nombre" [188].

Como Dios sigue actuando y manifestando su presencia en la Iglesia, las ocasiones de glorificarle se multiplican. Todo milagro, intervención" de su poder y de su misericordia, es un motivo para darle gloria [189]; más aún lo es la conversión de los paganos [190], y sobre todo

---

185. Rom 14, 11; cfr. 15, 9; Phil 2, 11.

186. ¡Bendito sea Dios! Ante todo y sobre todo porque es el Padre de Nuestro Señor Jesucristo; lo cual supone —y así se dice explícitamente— que nos salva, que nos ama, que nos llama a El, que es el dador, todopoderoso y transcendente, misericordioso y consolador... cfr. 2 Cor 1, 3; 11, 31; Eph 1, 3; 1 Pet 1, 3; Apc 5, 12-13; 19, 5, etc. Sobre las doxologías, cfr. A. HAMMAN, *o. c.*, pp. 286 ss.; L. CHAMPION, *Benedictions and Doxologies in the Epistles of Paul* (Oxford, 1935); G. DELLING, *Worship in the New Testament* Londres, 1962) 78 ss., 123 ss. IDEM, *Partizipiale Gottesprädikationen in den Briefen des Neuen Testaments*, en *Studia Theologica* (1963) 1-59.

187. "Cada cual tiene su salmo" (1 Cor 14, 26). Bajo el fervor del *pneuma*, las improvisaciones de himnos de Moisés (FILÓN, *De virt.* 72 ss.) de Zacarías, de Simeón, de Pablo y Silas, brotan de un modo espontáneo (Lc 1, 67; 2, 28; Act 16, 25). Sus expresiones en las reuniones de culto pueden aproximarse a las de los Terapeutas quienes poseían colecciones de salmos e improvisaban versos y melodías que después cantaban en coro (FILÓN, *Vita cont.* 25, 29, 80, 84). En los cultos paganos, los *Hymnodes* constituían un cuerpo de cantores agregado al grupo de sacerdotes de los grandes santuarios (DITTENBERGER, *Syl.* 450, 6; 449 A, 2; 662, 7, 26; 1024, 16; C. SPICQ, *Les Épîtres Pastorales*, París, 1947, p. CLXIII, n. 4, 108; F. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées de l'Asie Mineure*, París, 1955, pp. 65, 82; V. CHAPOT, *La province romaine proconsulaire d'Asie* París 1904, pp. 401 ss., BLUMENTHAL, en *Realency*. XVIII, 2341 ss.). En Pérgamo, los himnos son enseñados por ὑμνοδιδάσκαλοι (DITTENBERGER, *ibid.* 1115, 26), y en Atenas hay maestros de coro (χυροδιδάσκαλοι, *ibid.* 450, 5). Nada más normal, por consiguiente, que la primera liturgia de la Iglesia, expresando su vida misma en la pura tradición del culto sinagogal (A. ARENS, *Die Psalmen im Gottesdienst des Alten Bundes*, Trier, 1961; A. BARUCQ, *l'expression de la Louange divine et la Prière dans la Bible et en Égypte*, El Cairo, 1962). CLEMENTE DE ALEJANDRÍA (*Strom.*, VII, 7, 49) y ORÍGENES (*C. Cels.* VIII, 67) designarán la comunidad cristiana como un θεῖος χορός. Esta alegría de los cánticos sólo puede venir del Espíritu Santo (Rom 8, 26; 1 Cor 12, 3; 14, 15; Eph 6, 18; Ids 20). El es quien anima el corazón de todos los hijos de Dios, quien les comunica el fervor, quien se expresa en alabanzas y en cantos carismáticos: "No os embriaguéis con vino..., sino llenaos del Espíritu Santo" (Eph 4, 18).

188. Heb 13, 15. La θυσία αἰνέσεως (*zebah todah*, cfr. H. KOSMALA, *Hebräer-Essener-Christen*, Leiden, 1959, pp. 329-330, 377) se opone a los sacrificios de víctimas animales en la Antigua Alianza. El fruto de los labios (cfr. Qumrán, *Manual*, IX, 4-5; *Himn.* XI, 5) es la exaltación del Nombre divino, el reconocimiento de que la inmolación de Cristo ha efectuado la remisión de los pecados. S. N. SIEDL, *Qumran. Eine Monschgemeinde im Alten Bund* (Roma-París, 1963) 102-119, 152 ss.

189. Act 4, 21; cfr. Mt 15, 31; Lc 13, 13; 17, 15; 18, 43; 19, 37. Después de la curación de la mujer encorvada, la multitud se regocija "por todas las maravillas (τοῖς ἐνδόξοις) que realizaba" (Lc 13, 17).

190. Act 11, 18; 13, 48; 21, 20; Rom 15, 9; cfr. Gal 1, 24.

la vida santa de los cristianos, que tan claramente refleja la acción eficaz de la gracia [191]: en la fe y en la caridad (2 Cor 9, 13), en la castidad (1 Cor 6, 20), en la fidelidad (1 Pet 4, 11) y en el martirio [192]. Nada honra tanto al viñador como la abundancia y la calidad de los frutos de su viña (Ioh 15, 8); cfr. 17, 10). La conducta irreprochable y alegre de los salvados manifiesta —aun mejor que los milagros— la obra de Dios (9, 3); de algún modo, es el resplandor de su gloria: "cargados de frutos de justicia... para gloria y alabanza de Dios" (Phil 1, 11).

Tal es el último fin de una moral de la gracia. Si todo es don gracioso de Dios, todo se convierte en aclamación de su gloria [193]. "Ya comáis, ya bebáis o ya hagáis otra cosa, hacedlo todo para gloria de Dios" (1 Cor 10, 31). Se reconocerá por tanto a un auténtico cristiano en este doble rasgo: un intenso amor fraterno y una ferviente alabanza de agradecimiento a Dios: "Que tengáis entre vosotros los mismos sentimientos en Cristo Jesús, para que con un solo corazón y una sola boca glorifiquéis a Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo" [194]. Entonces *el nombre del Padre es santificado* (Mt 6, 9).

TEMAS COMPLEMENTARIOS

a) *La Belleza.* Puesto que el primer sentido de la palabra "gracia" es el de "belleza, encanto, elegancia", y que la noción bíblica de gloria evoca a su vez la suntuosidad y el esplendor [195], es lógico admitir que los cristianos, animados por la gracia y transformados desde aquí abajo de gloria en gloria (2 Cor 3, 18), han de estar dotados

191. Jesús había predicho que al ver las buenas obras de los discípulos, los testigos glorificarían al Padre celestial, su verdadero autor (Mt 5, 16; cfr. 1 Pet 2, 12; 4, 16). Según Mateo, los cristianos son comparables a una luz encendida sobre un candelero o a una ciudad levantado en lo alto de una montaña: sus obras son manifiestas. Para conservar la homogeneidad de la metáfora puede entenderse que τὰ καλὰ ἔργα se refieren al hermoso edificio, a la espléndida construcción de la vida cristiana ἔργον tiene, en efecto el sentido de construcción, de realización arquitectónica (1 Cor 3, 9-13; fr. E. PETERSON, ΕΡΓΟΝ *in der Bedeutung "Bau" bei Paulus*, en *Biblica*, 1941, pp. 439-441), cfr. *Supl. Epigr. gr.* VIII, 322 y las numerosas referencias dadas por L. ROBERT, *Études épigraphiques et philologiques* (París, 1938) 47.

192. Ioh 21, 19; cfr. 1 Pet 4, 16. A la muerte de Cristo, el centurión glorifica a Dios (Lc 23, 47).

193. Cfr. Rom 11, 36: "De él, por él y para él son todas las cosas. A él la gloria para siempre".

194. Rom 15, 5-6. La unión oración-caridad fraterna se remonta al Señor (Mc 11, 25) y aparece de nuevo en Heb 13, 15-16; Iac 1, 27 (θρησκεία; cfr. AGAPÈ, I, pp. 199 ss.); Ids 20, 21: "Orando en el Espíritu Santo, manteneos en el amor de Dios", etc.

195. La *kabod* luminosa es bella (cfr. Is 45, 2: la gloria del Líbano, la magnificencia del Carmelo). El primer hombre, coronado de gloria (Ps 8, 6), por tanto fulgurante (cfr. el justo de la cabeza coronada, bañada en la luz de la *Shekinah*, en *Pirqé Aboth*, 1), era de una belleza perfecta (vid. Ez 28, 12).

de belleza [196]. ¿Acaso no llevan en sí mismos "la semejanza del hombre celestial? (1 Cor 15, 49)? La gloria de Dios no sólo resplandece en el rostro de Cristo resucitado (2 Cor 4, 6; cfr. Heb 1, 3; Apc 1, 16), sino que, ya antes, la Encarnación se presenta como una manifestación de la luz y hermosura divinas (Tit 2, 11), y Cristo Jesús como el más bello de los hijos de los hombres [197]. Resulta, pues, natural que sus discípulos, predestinados a "ser conformes a su imagen" (Rom 8, 29), irradien el mismo encanto. La belleza es a la vez una definición de su ser cristiano [198], una nota distintiva de su espiritualidad y el secreto de su apostolado.

Para un griego, belleza y bondad moral son términos casi equivalentes [199]; la ética y la estética se encuentran indisolublemente ligadas [200].

---

196. San Juan los ve revestidos de blanco, símbolo de pureza, de alegría y de victoria (cfr. Apc 3, 4-5, 18; cfr. *infra* c. X, ap. 4). Según los Padres es la unción bautismal la que confiere la belleza a los creyentes (TEÓFILO DE ANTIOQUÍA, *Ad Autol.* I, 12, *P. G.* VI, 1041). A los textos que hemos citado en *Vie morale et Trinité Sainte* (París, 1957) 75, añadir SAN AGUSTÍN: "Nuestra alma estaba desfigurada por la iniquidad, pero amando a Dios se transforma en bella. ¿Cuál es este amor que hace bello a quien ama? Dios, que es eternamente bello, nos ha amado a nosotros, que éramos deformes, para hacernos bellos. ¿Cómo seremos bellos? Amando lo que es siempre bello. En la medida en que crece tu amor, crece también tu belleza: porque la caridad misma es la belleza del alma... El Verbo era Dios. Pero al tomar carne ha tomado en cierto modo tu fealdad, a saber, tu naturaleza mortal, a fin de adaptarse a ti y de hacerse semejante a ti, y excitarte a amar tu belleza interior" (*In 1 Ioh 4, 29;* tract. IX, 9, *P. L.* XXXV

197. Cfr. Ps 45, 3. S. SPICQ, *Ce que Jésus doit à sa Mère* (Montreal-París, 1959) 33 ss. El crecimiento del niño-Jesús está caracterizado por esta gracia-graciosa (Lc 2, 40, 52). El Maestro se presenta como el Pastor perfecto, lit. *El Bello Pastor* (Ioh 10, 11), de tal modo que "hace ver muchas bellas obras que vienen de su Padre" (v. 32).

198. El alma purificada del pecado y liberada de la tiranía de Satanás es reparada y adornada por la gracia (κεκοσμημένον, Lc 11, 25; cfr. Heb 13, 18, καλὴ συνείδησις). Santo Tomás de Aquino escribe que "la fealdad del pecado priva al hombre de la belleza de la gracia... que proviene del resplandor de la divina luz; tal belleza sólo puede restaurarse mediante una nueva iluminación de Dios... la luz de la gracia" (1-2, q. 109, a. 7).

199. Καλός "bello, noble, digno, glorioso" se opone a αἰσχρός "feo, vergonzoso" (FILÓN, Gig. 21), a κακός (cfr. Heb 5, 14, πρὸς διάκρισιν καλοῦ τε καὶ κακοῦ) y a πονηρός (Gen 2, 9. 17; 3, 5; Lev 27, 10. 12. 14 etc.). FILÓN da como ejemplo de contrarios: "Bienes y males, acciones bellas y acciones vergonzosas, virtud y vicio" (*De opif. mundi,* 73; cfr. 153; *De praem.* 21); el fruto de la educación, son "las acciones bellas y laudables" (*De agr.* 9; *De praem.* 64); "para todo sabio, lo bello es lo que hay que amar: la belleza, causa de salvación, en cualquier circunstancia" (ibid. 99); los sabios sólo se interesan por lo bello, indiferentes por completo hacia todo lo demás" (*ibid.* 104). Sobre la vergüenza como valor moral, cfr. A. W. H. ADKINS, *Merit and Responsability* (Oxford, 1960) 154 ss., 179 ss. Un papiro de Herculanum recuerda las apreciaciones de Zenón, περὶ καλῶν καὶ αἰσχρῶν ὁμοίως δ' ἀγαθῶν καὶ κακῶν διασκεψάμενος (A. TRAVERSA, *Index Stoïcorum Herculanensis,* Génova, 1952, p. 3). "Lo que es vil en la acción no es bello ni siquiera en las palabras" (Ps. ISÓCRATES, *A Demonicos,* 15); "Todo vicio es feo; lo feo es lo contrario de lo bello; y como lo divino es bello, no es posible que tenga contacto con el vicio" (PORFIRIO, *Carta a Marcela,* 9). El epíteto "bello" a menudo debe entenderse como "bueno", sinónimo de χρηστός; cfr. "El buen (ὁ καλός) Zisuras" (*Inscripciones de Bulgaria,* II, 673); "Peteharbeschinis, hijo de la buena Patus" (P. PERDRIZET,

Donde nosotros decimos; está bien hacer esto, y mal hacer aquello, los griegos decían: es bello actuar de este modo, y feo conducirse de tal otro. "Lo bello es la virtud" [201], pero con un matiz de nobleza y de excelencia (cfr. la belleza de la palabra de Dios en Heb 6, 5). El *kalokagathos* no sólo es el hombre honesto que une la belleza y la bondad, sino que es además el hombre de honor. Su virtud, fundada en el equilibrio y la medida, tiene un brillo especial y se despliega en

---

G. LEFEBVRE, *Les Graffites grecs du Mnémonion d'Abydos* Nancy-París, 1919, n. 400, con la nota de los editores, p. 75. Cfr. D. M. ROBINSON, ED: J: FLUCK, *A Study of the Greek Love-Names*, Baltimore, 1937, pp. 15 ss.). "La eclosión de la belleza es flor de la virtud" (DIÓGENES LAERCIO, VII, 1, 130; cfr. 100).

200. La belleza es el primer carácter del bien (PLATÓN, *Fil.* 65 *a;* FILÓN, *De leg. alleg.* I, 57); EURÍPIDES, *Or.* 1152: "Triunfaremos con gloria, muriendo noblemente o noblemente salvados, καλῶς θανόντες ἢ καλῶς σεσωμένοι"; lo que honra a un hombre es la filantropía y la "filocalía" (PLUTARCO, *An seni resp. ger.* 1); sólo el sabio es bello (SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.* XI, 170; cfr. CICERÓN, *De fin.* III, 22, 75. Cfr. A. J. FESTUGIÈRE, *Contemplation et Vie contemplative selon Platon*, 2.ª ed., París, 1950, pp. 45 ss., 334 ss.; A. DELATTE, *Le troisième livre des Souvenirs socratiques de Xénophon*, Lieja, 1933, pp. 92 ss.; R. PHILIPPSON, *Das Sittlichschöne bei Panaitios*, en *Philologus*, 1930, pp. 357-413; K. SVOBODA, *Les idées esthétiques de Plutarche*, en *Mélanges Bidez*, Bruselas, 1934, II, pp. 917-946; J. L. TONDRIAU, *La divinisation de la Beauté, figure littéraire et thème religieux*, en *Studi in onore di A. Calderini*, Milán, 1956, I, pp. 15-22; R. FLACELIÈRE, *Morale grecque et Morale néo-testamentaire*, en *Morale chrétienne et Requêtes contemporaines*, Tournai, 1954, pp. 85-86. Hasta en los epitafios judíos de Roma se recuerda la vida honesta y la buena reputación de un Gerusiarca: καλῶς βιώσας καὶ καλῶς ἀκούσας (J. B. FREY, *Corpus Inscript. Iud.* I, 119), "vivió en buena relación con todos, καλῶς βιώσας μετὰ πάντων" (*ibid.* 353; cfr. 537). A los sesenta y nueve años, un veterano muere apaciblemente, καλῶς ἀποθανών (*ibid.* 79). En Tespis, el epitafio de Zósimo se resume así: ζήσασα καλῶς (*Supl. Ep. Gr.* XIX, 372). En Sardes, Apolófanes eleva un monumento a su esposa: ζησάσῃ κοσμίκως καὶ φιλάνδρως (*ibid.* 714, 5; formulación análoga en Bitinia, cfr. *Rev. des Etudes Grecques*, 1963, p. 178, p. 264). Hermócrates: ἀναστραφέντα καλῶς καὶ ἐνδόξως καὶ φιλαγαθήσαντα (P. HERRMANN *Ergebnisse einer Reise in Nordostlydien*, Viena, 1962, n. XVI, 3-5; cfr. XVII).

201 DIÓGENES LAERCIO, VII, 1 (texto citado en el Apéndice: "Vida cristiana y Belleza", en C. SPICQ, *Saint Paul. Les Epîtres Pastorales*, París, 1947, p. 291); cfr. PLATÓN, *Banq.* 211 *e*-212 *a*. DIONISIO DE HALICARNASO asocia καλός a ἀρετή (*Demóstenes*, 23), σεμνότης (*ibid.* 24 y 31), μεγαλοπρεπής (25, 35). Según una tradición constante, las virtudes del alma son comparables a la salud y al buen estado del cuerpo (εὐεξία) y requieren la proporción o la medida (συμμετρία), la integridad o la perfección (τελείωσις), el esplendor (τὸ κάλλος). Cfr. PLATÓN, *Rep.* IV, 444 *d*: "La virtud es la salud, la belleza, el buen estado del alma, y el vicio es la enfermedad, la fealdad, la debilidad"; ARISTÓTELES, *Fis.* VII, 246 *b*, 3-4; los Estoicos (ESTOBEO, II, 7, 5 *b* 4; ed. Wachsmuth, p. 62; DIÓGENES LAERCIO, VII, 90 ss.); PLUTARCO, *De pulchro* (cfr. K. SVOBODA, *l. c.*, p. 920). "Quien es amigo de la virtud, pida que todas las bellezas se implanten y se desplieguen en su alma, como las proporciones que aseguran la belleza de una estatua o de una pintura perfecta, pensando que hay mil posibilidades en reserva y que la naturaleza le sustituirá para darle todos esos dones: docilidad al estudio, progreso, perfecciones. Situado en su lugar, el hombre ha de brillar con un vivo resplandor, *administrando los favores que Dios infaliblemente le concede*" (FILÓN, *De agr.* 168; *cfr. Carta de Aristea*, 7, 42-43, 207, 270, 287; etc.).

acciones meritorias que suscitan la alabanza de todos [202]. Esta moral del honor queda asumida por el cristianismo: primero por el Señor al oponer constantemente la rectitud de sus discípulos a la doblez de los fariseos, y después por San Pablo, que se conduce siempre con sentido del honor ante Dios y ante los hombres [203], y prescribe que sólo se haga lo que es noble, justo, honrado y de buena fama [204].

Esta rectitud tan amada por Dios y que permite vivir en sociedad con El [205] es ante todo un don que dispensa a sus privilegiados [206]. De ahí se sigue que todo el que es moralmente bello irradia la luz y la gloria del mismo Dios [207]. La virtud es el ornato del alma [208], y la mo-

---

202. La φιλοτιμία, tan constante en las inscripciones y en los decretos honoríficos como la belleza (cfr. G. PFHOL, *Untersuchungen über die attischen Grabinschriften*, Einsenstein, 1953, pp. 30 ss.; ED. R. SMOTHERS, ΚΑΛΟΣ *in Acclamation*, en *Traditio*, V, 1947, pp. 1-57). Para honrar a un personaje, se le califica de grande o de bello: "A Flavio Areto patricio, ¡largos años, vida! ¡Grande, bello, has venido!: ¡Qué bello has venido, oh Aretos!" (L. JALABERT, R. MOUTERDE, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, París, 1959, V, 2553 *d*). El Targum palestiniano de Gen 49, 10-11 admira: "¡Qué bello es el Rey Mesías... Qué bellos son los ojos del Rey Mesías!". Cfr. JENOFONTE: "La belleza de su naturaleza es algo real... sobre todo cuando se une en su poseedor a la modestia y a la discreción... A todos los que son poseídos por un Dios, vale la pena de contemplarles... Los que son poseídos por el casto Amor hacen más tiernas sus miradas, dulcifican sus voces y acrecientan la nobleza de sus actitudes" (*Banq.* I, 8, 10). S. BERNARDETE, *The Right, The True and the Beautiful*, en *Glotta* (1963) 54-62.

203. 2 Cor 8, 21 (καλός) en el sentido de honor; cfr. DEMÓSTENES, C. *Eubul.*, LVII, 6; cfr. Rom 12, 17. MENANDRO: τὸ καλῶς ἔχον που κρεῖττόν ἐστι καὶ νόμου (cfr. ESTOBEO, IX, 16; t. III, p. 349).

204. Phil 4, 8. Imitando la heróica confesión de fe de Cristo ante Poncio Pilato (1 Tim 6, 13), Timoteo prosigue victoriosamente el noble combate de la fe (v. 12; 2 Tim 4, 7), como soldado intrépido y valeroso (1 Tim 1, 18; 2 Tim 2, 3), predicando la bella doctrina (1 Tim 4, 6). P. ROSSANO, *L'ideale del Bello* (καλός) *nell'Etica di S. Paolo* en *Analecta Biblica*, 18 (Roma, 1963) 373-382.

205. LUCIANO, *Caridemo*, 7: "Entre los hombres que fueron juzgados dignos de la sociedad de los dioses, es imposible encontrar uno solo que no haya participado de la belleza"; 12: "Si la belleza es cosa tan divina y venerable, tan apreciada y buscada por los dioses, ¿cómo podríamos honradamente negarnos a imitarles?; EPICTETO, II, 18, 19: "Ten la voluntad de parecer bello a los ojos de Dios"; *Evangelio de verdad*, IX, 27: "La verdad es estable, inalterable, perfectamente bella".

206. PLATÓN: "Oh querido Pan y todas vosotras, Divinidades tan queridas de este lugar, concededme adquirir la belleza interior" (*Fedro*, 279 *b;* Alc. 131 *d*). Siendo Dios autor de toda belleza (PLUTARCO, *De An. procr.* 9; *Non posse suav.* 22), los Estoicos probaban la existencia de la Providencia por la belleza de la naturaleza (CICERÓN, *De nat. deor.* II, 73 ss.). E. GRASSI, *Die Theorie des Schönen in der Antike* (Colonia, 1962).

207. La belleza de Noé, José, Moisés, no puede ser más que un reflejo divino (cfr. O. BETZ, *Geistliche Schönheit von Qumran zu M. Hahn*, en *Festschrift A. Köberle*, Hamburgo, 1958, pp. 71-86). Sobre el ideal de la belleza en Israel, cfr. TH. BOMAN, *Hebrew Thought compared whit Greek*, Londres, 1960, pp. 84 ss.; H. C. MACGREGOR, A. C. PURDY, *Jew and Greek: Tutors unto Christ*, 2.ª ed., (Edimburgo, 1959) 207 ss.

208. 1 Pet 3, 5: "Así es como antaño se adornaban (ἐκόσμουν) las santas mujeres que ponían su esperanza en Dios"; 1 Tim 2, 9: "Que las mujeres se adornen de pudor y de modestia". Cfr. Apc 21, 2; FILÓN, *De praem.* 76: τοῦ περὶ τὸ ἱερὸν κόσμου (el embellecimiento de un santuario se dice:

ral puede definirse conforme a este ideal: "amar e imitar lo bello" [209]. Vivir bien es vivir "en la belleza" [210]. Para un cristiano, esta belleza será el esplendor de la gracia salvífica y educadora recibida de Dios, que irradia en las circunstancias cuotidianas más variadas. El término "virtud", San Pablo lo sustituye por el de "bellas obras", y enseña que los creyentes son los primeros que las han de realizar (Tit 3, 8). El fin de la redención fue constituir un pueblo entregado a las bellas obras (2, 14; cfr. Eph 2, 10), por lo cual Dios espera de los suyos la transfiguración progresiva que les lleve a adquirir una belleza cada vez más resplandeciente (1 Tim 2, 13). Toda edad y condición, incluso la de los esclavos (Tit 2, 10) tienen, en cualquier circunstancia, una excelencia y una nobleza espiritual refulgentes como la luz [211].

Los cristianos en el mundo se distinguen por la rectitud, la ponderación y el equilibrio de su juicio (ὑγιαίνειν), la decencia y dignidad de su conducta [212], el sentido de lo que conviene hacer [213], la discre-

---

εὐκοσμία τοῦ ἱεροῦ, DITTENBERGER, *Syl.* 671, *B*, 4); *Inscripciones de Bulgaria*, I, 390, 5: ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ ἔντειμος ἀρετῇ καὶ δόξῃ κεκοσμημένος; ARISTÓTELES, *Polit.* I, 13, 1260 *a* 11: "Para la mujer, el silencio es un adorno"; Sentencias de Sexto, 235: "Para una mujer fiel la modestia es un adorno, πυστῇ γυναικὶ κόσμος σωφροσύνη νομίζεστω". *Inscripciones de Tasos*, 333, 2. Cfr. H. DILLER, *Der Vorphilosophische Gebrauch von* ΚΟΣΜΟΣ und ΚΟΣΜΕΙΝ en *Festschrift B. Snell* (Munich, 1956) 47-60. Puede decirse que κόσμιος y εὐπρεπής son un símbolo de lo femenino en la época helenística (J. BOMPAIRE, *Lucien écrivain*, París, 1958, pp. 349 ss.).

209. PLATÓN *Rep.* III, 401 *d;* EPICTETO, III, 1, 1 ss.: 42; III, 2, 1-4.

210. Τὸ καλῶς ζῆν; καλῶς ποιεῖν; cfr. PLATÓN, *Menex*, 248 *c;* ESTOBEO, II, 7, 6 *e* (ed. Wachsmuth, p. 78); *Carta de Aristea*, 39, 127; FL. JOSEFO, *Guerra*, VII, 341; *Vida*, 257. La naturaleza misma nos dispone a este orden y a esta medida, ὥστε ζῆν ἀναμαρτήτως καὶ καλῶς (MUSONIO, 2; ed. C. E. Lutz, pp. 36, 16). Cfr. el decreto de la ciudad tracia de Dionisópolis en honor de Acornion: ἀνεστράφη καλῶς καὶ φιλαγάθως (DITTENBERGER, *Syl* 762, 13).

211. En primer lugar la jerarquía: Tito (Tit 2, 7), Timoteo 1 Tim (4, 6), el obispo (3, 1), los diáconos (v. 12); pero la caridad y la beneficencia, que son como el privilegio de los ricos y de las viudas (5, 10; 6, 18), tienen un atractivo particular (cfr. Tit 3, 14; Heb 10, 24, εἰς παροξυσμὸν ἀγάπης καὶ καλῶν ἔργων) y, según la expresión de Asterio, obispo de Amasea, sus autores se revisten de un manto maravilloso: ἱμάτια κεχαρισμένα τῷ θεῷ (*Homilía sobre Lc 16, 19 ss., P. G.* XL, 168). El encanto femenino aún añade algo a la belleza de la gracia, o la refleja más visiblemente: María de Betania al derramar un perfume precioso sobre la cabeza del Señor tuvo un gesto muy delicado (Mt 26, 10; Mc 14, 6). Las mujeres cristianas tienen el doble adorno de la belleza del corazón y de las buenas obras (1 Pet 3, 3-4; 1 Tim 2, 9).

212. Σεμνότης (1 Tim 2, 2; 3, 4; 8, 11; Tit 2, 2. 7), asociado a μεγαλοπρεπής (2 Mach 8, 15), a ἁγνός (*Carta de Aristea*, 31), es el epíteto de los "dioses respetables" y de todas las realidades cultuales "venerables" (cfr. 2 Mach 6, 28). Expresa la responsabilidad de los hombres; aquí, en función de su carácter religioso: una cierta majestad, casi "augusta". En todo caso, es lo opuesto a la vulgaridad y a la grosería. Sobre la gravedad, cfr. O. HILTBRUNNER, *Vir gravis*, en *Festschrift A. Debrunner* (Berna, 1954) 195-207.

213. Πρέπει (Eph 5, 3; 1 Tim 2, 10; Tit 2, 1); τὸ πρέπον = lo conveniente (1 Cor 11, 13; cfr. CICERÓN, *De of.* I, 27, 93 ss. M. BREAL, ΠΡΕΠΕΙ. *Il convient.* en *Rev. des études grecques* 1908, pp. 11-118). "El πρέπον es el brillo del καλόν, el aspecto exterior, placentero y atractivo, de la honestidad. Hay un πρέπον común a todos los hombres, hay también un πρέπον individual que está en relación con los caracteres de la función o de

ción y el comedimiento [214] que suponen un perfecto dominio de sí mismos [215]. Poseen buenos modales, con una corrección y un decoro sin falsía [216]: "Que todo se haga dignamente y con orden" [217], "que vuestra simpatía y modestia sean notorias a todos los hombres" [218]. Así,

---

la personalidad. Se le puede definir: la armonía interior fundada en la templanza, en el orden y en la constancia, que se revela en las palabras y en las acciones, y causa en el observador una especie de placer estético y se gana su benevolencia" (L. DELATTE, *Les traités de la Royauté d' Ecphante, Diotogène et Sthénidas*, Lieja-París, 1942, p. 266; R. PHILIPPSON, *l. c.*, pp. 386 ss.). Al comienzo de nuestra era, un médico de Anfisa que había ejercido durante largo tiempo en Delfos es objeto de un decreto honorífico celebrando: τὴν ἀναστροφὴν εὐσχήμονα καὶ πρέποσαν καὶ παντὶ τροπῳ ἀξίαν τέχνης (*Excavaciones de Delfos*, III, 4; n. LVIII, 23; cfr. *Supl. ep. gr.* I, 181). Sobre τὸ πρέπον en música, cfr. A. J. NEUBECKER, *Die Bewertung der Musik bei Stoikern und Epikureern* (Berlín, 1956) 67, 78; como regla de retórica, cfr. J. BOMPAIRE, *Lucien écrivain* (París, 1958) 24 ss.; 105, n. 1.

214. Σωφροσύνη (1 Tim 2, 19, 15; cfr. σώφρων, III, 2; Tit 1, 8; 2, 5); AGAPE III, pp. 53 ss.

215. La justa medida es bella (PLUTARCO, *Quo modo adul.* 25; *Qu. plat.* IX, 2); lo bello nace de la simetría y de la armonía (*De aud.* 13; *De E*, 15). Sobre estas virtudes, cfr. C. SPICQ, *Saint Paul. Les Epitres Pastorales* (París, 1947, pp. CXCII ss.; L. H. MARSHALL, *The Challenge of New Testament Ethics* (Londres, 1946) 312 ss.

216. Cfr. los ἄτακτοι "desordenados" de 1 Thes 5, 14 (C. SPICQ, *Les Thessaloniciens "inquiets" étaient-ils des paresseux?*, en *Studia Theologica*, 1956, pp. 1-13. El término está asociado a ἀκόλαστος "sin compostura" en PLUTARCO, *Solon*, XXI, 5). Recuérdese a los niños dirigiéndose en buen orden (εὐτάκτως) a casa del maestro de música bajo una nieve espesísima, presentados como modelo de buena educación (ARISTÓFANES, Nubes, 964), o los efebos atenienses constantemente alabados por su εὐταξία *Supl. Epigr. gr.* XIX, 86, 4; 96, 5; 116, 2; cfr. C. PÉLÉKIDIS, *Histoire de l'Ephébie attique*, París, 1962, pp. 176 ss., 272); decretos honoríficos que Pablo pudo haber conocido en Atenas en el momento en que escribía a los de Tesalónica; cfr. *ibid.* XIX, 569, 3 (Chíos). Un reglamento de Delos prevé que los peregrinos puedan conducirse mal en estos lugares sagrados: ἀτάκτως ἀναστροφεῖ (F. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées. Suppl.* París, 1962, n. LI, 4).

217. 1 Cor 14, 40: πάντα δὲ εὐσχημόνως καὶ κατὰ τάξιν γινέσθω; 1 Thes 4, 12, ἵνα περιπατήτε εὐσχημόνως; Rom 13, 13, εὐσχημόνως περιπατήσωμεν: 1 Cor 7, 35: "Os digo esto para facilitaros la conducta más conveniente". El Εὐσχήμων es un magistrado encargado de la moral pública, en *B. G. U.* I, 147, 1, cfr. U. WILCKEN, *Griechische Ostraka* (Leipzig-Berlín, 1899, II, 1153. Cfr. el tratado *Sobre la corrección del Ps.* HIPÓCRATES (ed. Littré, IX, pp. 226-244) donde se ve que el médico debe estar lleno de urbanidad, reserva, discreción, gravedad y al mismo tiempo de diligencia hacia el enfermo, "dándole con alegría y serenidad los ánimos que necesita... consolándole con atención y con buena voluntad". Cfr. *Supl. Epigr. gr.* XVIII, 24, 3: τὴν ἀναστροφὴν εὐσχήμονα.

218. *Phil.* 4, 5. Nuestra traducción quiere resaltar el elemento estético encerrado en τὸ ἐπιεικές (traducido ordinariamente por moderación, que más bien evoca la *sophrosyne*), que significa "lo que tiene justa medida" y de ahí "lo que es proporcionado, conveniente, apropiado". En el plano moral, la ἐπιείκεια designa el equilibrio del carácter, que se manifiesta en la dulzura. Une los matices de honorabilidad y humanidad (2 Mach 9, 27; FILON, *De Vita Mos.* I, 198; *De virt.* 81), que en el que posee la autoridad se convierten en equidad y clemencia. El aspecto de afabilidad (cfr. L. H. MARSHALL, *The Challenge of New Testament Ethics*, Londres, 1946, pp. 305 ss.) y mansedumbre (FILÓN, *Quod det pot.* 146; DIÓN CASIO, LIII, 6; otras referencias en C. SPICQ, *Bénignité, mansuétude, douceur,*

los cristianos se muestran auténticamente religiosos; su existencia entera, impregnada de orden, de unanimidad y de ese respeto fraterno que inspira la *agape*, se despliega como una liturgia [219] en la presencia de Dios [220]. Como una ciudad situada en lo alto de un monte [221], la comunidad eclesial aparece sólida y perfectamente ordenada (Col 2, 5), resplandeciente (Eph 5, 27) como una novia ataviada para aguardar a su esposo [222].

Pero lo bello es a la vez visible y amable [223]. Si nuestro Señor y San Pablo insisten tanto en el brillo de las virtudes cristianas y exigen en cierto modo su publicidad [224], es porque este esplendor debe atraer a los paganos, demostrarles el valor de la nueva fe y provocar su aclamación de la gloria de Dios [225]. Tal es el argumento apologético de Sap 13, 1-5: Es cierto que los paganos no fueron capaces de des-

---

clémence, en *R. B.* 1947, pp. 333 ss.) es preponderante; de suerte que la ἐπ. es a menudo cortesía y urbanidad (cfr. *infra* APÉNDICE IX, en el tomo II).

219. Tit 2, 3, ἐν καταστήματι ἱεροπρεπεῖς.

220. 1 Tim 5, 21; 6, 13; 2 Tim 2, 15; 4, 1. Cfr. ED. BUESS, *Zu einem theologischen Begriff des Schönen*, en *Theologische Zeitschrift* (1951) 365-385.

221. Mt 5, 14-16. Cfr. *Proverbio arameo de Ahiqar*, 68: "El hombre que tiene una conducta bella y un corazón bueno, es como una ciudad amurallada" (P. GRELOT, en R. B. 1961, p. 190).

222. Apc 21, 2 (κοσμεῖν, cfr. 1 Pet 3, 15; 1 Tim 2, 9; Tit 2, 10). Relatando el martirio de Apfiano, Eusebio resalta que "había abrazado la castidad, viviendo con decencia, gravedad y piedad, según la doctrina del cristianismo, σωφροσύνην ἠσπάζετο, κοσμίως καὶ σεμνῶς καὶ εὐσεβῶς κατὰ τὸν αἱροῦντα χριστιανισμῷ λόγον διεξάγων (*Mart. Palest.* IV, 3). Se podría traducir κόσμιος (1 Tim 3, 2) por: sabiendo conducirse bien. En el decreto de Demetrias sobre el culto de Apolo Coropaios, en el 116 antes de C., se obliga a los magistrados a tener dignidad (κοσμίως), a llevar vestidos adecuados a la ceremonia, a vivir en estado de pureza ritual (ἁγνεύοντες) y abstenerse de vino (νήφοντες) (DITIENBERGER, *Syl.* 1157, 39-41; cfr. L. ROBERT, *Hellenica*, París, 1948, V; p. 24); cfr. RUFO DE EFESO: "El hombre bien educado (κόσμιος) contesta con dulzura y cortesía (πράως καὶ κοσμίως) (*Sobre el interrogatorio de los enfermos*, 2).

223. "La belleza tiene el don de ser lo más visible, lo más encantador y amable" (PLATÓN, *Fed.* 250 *d*); "Afrodita está desnuda, pues la armonía crea la belleza, y la belleza en los objetos visibles no está oculta" (SALUSTIO, *De los dioses y del mundo*, VI, 4). Por otra parte "lo bello nos es amigo" (PLATÓN, *Lisis*, 216 *c*; TEOGNIS, I, 17; FILÓN, *Agr.* 99, *De virt.* 36, etc.).

224. Cfr. AGAPÈ III, p. 332. 1 Tim 5, 25: "Lo propio de las obras bellas es ser manifiestas"; cfr. Rom 12, 17; 1 Cor 3, 13; 2 Cor 8, 21: προνοεῖν καλὰ ἐνώπιον πάντων ἀνθρώπων; Phil 4, 5; Col 4, 5; 1 Tim 2, 3; 3, 7; 6, 12. Cfr. APÉNDICE II, *infra* pp. 404 ss. Cfr. W. C. VAN UNNIK, *Die Rücksicht auf die Reaktion der Nicht-Christen als Motiv in der alchristlichen Paränesse*, en *Festschrift J. Jeremias* (Berlín, 1960) 221-234.

225. Mt 5, 16 (ἰδεῖν); Ioh 10, 32 (δεικνύναι); 1 Pet 2, 12 (ἐποπτεύειν). J. WISS observaba justamente: "El cristianismo no debió su victoria al hecho de que su doctrina fuera incomparablemente nueva, particularmente dulce y convincente... No; lo que tuvo de irresistible fue el ardor inaudito de su convicción religiosa, la fuerza y la certeza que poseían los Apóstoles de lograr la victoria, la alegría y el júbilo que irradiaba la vida de los más humildes miembros de la comunidad, su disposición para sufrir y soportar el martirio" (*Christus*, Tübingen, 1909, p. 9). Cfr. el epitafio frigio: χρηστιανοὶ χρηστιανοῖς παρεστήσμεν τὸ ἔργον (en L. ROBERT, *o. c.* XII, p. 439).

cubrir al autor de los bienes visibles que contemplaban; ahora bien, "si seducidos por su hermosura los tuvieron por dioses, debieron conocer cuánto mejor es el Señor de todos ellos, pues es el autor de la belleza quien hizo todas estas cosas... La grandeza y la belleza de las criaturas hacen, por analogía, contemplar a su Autor" [226]. Pero en la Iglesia de Jesucristo son los hijos de Dios quienes, por la belleza de su vida, revelan la gloria de su Padre. Si los milagros demuestran la verdad del cristianismo y los predicadores, con la fuerza de su convición, la certifican [227], el esplendor moral de los cristianos es una prueba permanente y más seductora para todos los esclavos del pecado y de las tinieblas, pues atestigua la presencia y la eficacia de la gracia, su poder de metamórfosis [228]. Este esplendor adorna la doctrina [229],

226. Cfr. S. STEIN, *Der Begrif Kebod Jahweh und seine Bedeutung für die alt. Gottesserkenntnis* (Emsdetten, 1939). Si hay semejanza entre la belleza corporal y la belleza divina (PLUTARCO, *Qu. plat.* 6), es porque el cuerpo es instrumento del alma y el alma instrumento de Dios, de tal modo que "las cosas más bellas se realizan por el querer de la divinidad" (*Banquete de los Siete Sabios*, 21). Cfr. la siguiente inscripción en un evangelario de la abadía de San Dionisio: "Qué bello era el ángel que se apareció a las mujeres con los resplandecientes signos de su pureza innata e inmaterial, anunciando con su belleza la gloria de la resurrección" (W. FROEHNER, *Les inscriptions grecques*, París, 1865, n. 288). "La criatura lleva al conocimiento de Dios sobre todo por su belleza y esplendor que manifiestan la sabiduría del que la hizo y la gobierna" (SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Supl. q.* 91, a. 3). EDM. JEANNERET, *Lo gloire de Dieu à travers la Bible*, en *Revue de Théologie et de Philosophie* (1961) 135-149.

227. Heb 2, 3-4 (cfr. nuestro comentario *in h. l.*) e *infra*, pp. 235 ss.

228. Este fulgor penetrante se puede atribuir a la περισσεία τῆς χάριτος de Rom 5, 17, que San Juan Crisóstomo comenta así: "Pablo nos enseña que el remedio no tenía solamente la virtud de curar nuestra herida, sino también de darnos salud, bello aspecto (εὐμορφίαν), dignidad, gloria y majestad muy por encima de nuestra naturaleza" (Hom. X, 3, in h. v.). "Que cada una de vuestras acciones sea de buen tono (τῆς κοσμιότητος): La manera de vestir del hombre, dice la Escritura, y su modo de reir y de andar revelan lo que es (Eccli 19, 27). En efecto, la actitud exterior es la imagen exacta de la disposición del alma; y nuestras actitudes corporales manifiestan de un modo excelente la belleza de nuestra alma (τὴν εὐμορφίαν). Así, cuando andemos por la plaza, que nuestro porte sea tan lleno de serenidad y de ponderación (γαλήνης καὶ καταστάσεως) que llame la atención de los circunstantes. Que nuestra mirada no se distraiga por todas, partes, ni nuestros pasos anden a la deriva, que nuestra boca pronuncie las palabras con calma y dulzura; en una palabra, *que todo nuestro aspecto externo refleje la belleza interior de nuestra alma* (τὴν εὐμορφίαν). Que toda vuestra conducta parezca como transfigurada y extranjera, pues nueva y extranjera es la vida que hemos asumido... En adelante, es lógico que todas nuestras obras y acciones sean espirituales" (IDEM, *IV Catec.* 26-27; ed. A. WENGER, *Jean Chrysostome. Huit catéchèses baptismales*, París, 1957, p. 196). J. Moffat cita la respuesta del mártir Apolonio al magistrado que se declaraba incapaz de comprender el cristianismo: "Qué apenado estoy por ti, porque no eres capaz de sentir las bellezas de la gracia, τὰ καλὰ τῆς χαρίτος (*Grace in the New Testament*, Londres, 1931, p. 384. Cfr. PLUTARCO, *An seni*, 5: contemplar una acción virtuosa nos proporciona mayor placer que la pintura o la música). Ireos jefe de los judíos en la ciurdad de Nicatera en Grecia quiere persuadir a su mujer para que reciba al apóstol Felipe, y se lo describe de este modo: ("Es un hombre de Dios, su rostro resplandece de gracia (χάρις πολλὴ ἐν προσώπῳ αὐτοῦ), es todo

añadiendo al brillo de la luz el atractivo de la belleza [230]. He ahí por qué todo cristiano, embellecido por la *charis* y la *doxa* divina, tiene la obligación de ser su sacramento viviente [231]. En él y por él, el Salvador continúa su teofanía: El es quien ilumina la vida (2 Tim 1, 10).

b) *La Paz.* En el nacimiento del Salvador, los ángeles anuncian la paz porque los hombres son objeto del amor gratuito y misericordioso de Dios [232]. Zacarías sabe que el Mesías es un rey pacífico [233], que tiene autoridad para decretar la paz en el cielo y proponerla a los hombres (Lc 19, 38. 42), y así le designa como un astro "que guiará nuestros pasos por el camino de la paz" [234]. Por ser el Mediador que reconcilia a los pecadores con su Padre, al Hijo de Dios encarnado se le llega a designar como la paz misma (Eph 2, 14; cfr. Col 1, 20); su Evangelio es la buena nueva de estas nuevas relaciones entre el cielo y la tierra [235]; el reino de Dios que instaura, la vida en la Iglesia, "es justicia, paz y alegría en el Espíritu Santo" [236].

---

mansedumbre y sencillez; Nerkela le contesta: "Tráelo, para que yo también vea el dios que habita en él". Cuando llega el apóstol los dos esposos le ven "como una gran luz" cuyo brillo son incapaces de soportar (*Act. Philip.* 52-53, 60-61). Una luminosidad semejante emana de Santo Tomás (*Act. Thom.* 118).

229. Tit 2, 10. Preguntándose R. Ismael cómo es posible a la carne y a la sangre embellecer a su Autor, respondía: "Le embelleceré obedeciendo sus mandatos... Abba Saul: Le imitaré: así como él es misericordioso y compasivo, también yo seré misericordioso y compasivo... R. Aqiba: Hablaré bellezas y alabanzas... Cuando las naciones escucharon su alabanza, dijeron a Israel: Iremos con vosotros" (*Mekhilta Ex 15, 2*).

230. En "el campo de la verdad" es donde reside la belleza completa, pura y sin ficción (PLATÓN, *Fedro*, 248 *b*; PLUTARCO. *Diálogo sobre el amor*, 19; 765 *a*).

231. Cfr. ARISTÓTELES: "No es tan fácil percibir la belleza del alma como la de los cuerpos" (*Polit.* I, 1254 *b* 38). La palabra del Señor que hace clarividente al profeta "le ilustra para hacerle comprender las bellezas y los misterios de la verdad y de la sabiduría de Dios" (DIDIMO EL CIEGO, *Sobre Zac.* II, 2).

232. Lc 2, 14 (cfr. R. DEIGHGRABER, Lc 2, 14: ΑΝΘΡΩΠΟΙ ΕΥΔΟΚΙΑΣ, en *Z. N. T. W.*, 1960, 132; C. SPICQ, *Dieu et l'homme selon le Nouveau Testament*, París, 1961 pp. 26 ss.). La εὐδοκία (*ratson:* cfr. Ps 40, 14) es tanto el querer soberano de Dios (Rom 9, 21), como su favor activo que decide y concede la salvación (Lc 12, 32; 1 Cor 1, 21; Gal 1, 15). D. FLUSSER, *Sanktus und Gloria*, en *Festschrift O. Michel* (Leiden, 1963) 129-152.

233. Is 9, 5; Zach 9, 10; Ps 72, 7.

234. Lc 1, 79 (cfr. Rom 3, 17). J. COMBLIN, *La Paix dans la Théologie de saint Luc* (Lovaina, 1956).

235. Eph 6, 15: "El Evangelio de la paz"; 2, 17; Act 10, 36. J. COMBLIN (*Théologie de la paix*, París, 1960 pp. 41 ss.), después de analizar las significaciones del *shalom* bíblico (estar sano y salvo, plenitud y prosperidad, vida feliz y salvación, cfr. Ps 85, 10-11), pone de relieve la acepción religiosa de la paz neotestamentaria función del Reino de Dios (Is 32, 17; 54, 13; cfr. 27, 5) y concretamente de la soberanía del Príncipe de la Paz (Is 9, 5; Zach 9, 10) que condensa toda la esperanza mesiánica: se posee la paz en El (Ioh 16, 33), porque nos ha reconciliado con Dios (Lc 7, 50; Rom 5, 1), y es el primer don de la resurreción (Ioh 20, 19. 21). No hay, por tanto paz para los impíos (Rom 2, 9-10; cfr. Is 57, 21; Ier 6, 14). La paz está en el cielo (Lc 19, 38).

236. Rom 14, 17; cfr. 15, 13; Gal 5, 22; Heb 7, 2. Comparar Act 9, 31 y 1 Tim 3, 2.

Esta paz es ante todo la tranquilidad del orden [237], el estado normal de las cosas (1 Cor 7, 15; 14, 33), opuesta a la guerra o a las tribulaciones [238], fruto a menudo de una victoria [239]; como consecuencia, es también la seguridad [240], y finalmente el bienestar y la prosperidad [241]. La fe cristiana atribuye la paz religiosa, sinónimo de salvación y de felicidad, al favor insigne de Dios. Casi todas las epístolas del Nuevo Testamento empiezan con esta fórmula de saludo [242], que es al mismo tiempo un deseo y una efectiva bendición: "La gracia y la paz sean con vosotros" [243]; la segunda se desprende de la primera. Objetivamente, la paz cristiana es la instauración de las relaciones amistosas y confiadas con Dios, la suma de todos los bienes de la redención. Subjetivamente, es el fruto inmediato de la justificación en el alma purificada de sus faltas y el patrimonio de los que se salvan [244].

Cuando el creyente se sabe amado por Dios y colmado de gracias, saborea la paz del corazón, o si se quiere, la salud del alma: liberado del peso de sus faltas, desaparecen sus inquietudes de conciencia; custodiado por la Providencia y triunfante sobre el mal, se goza en su seguridad [245]. Las visitaciones del Espíritu Santo van acompañadas de

237. Comparar *Res gestae divi Augusti*, 13, y las *Inscripciones de Priena*, 105.

238. Lc 14, 32; Act 7, 27; 9, 31; 12, 20; 1 Tim 2, 2.

239. El Señor da a sus discípulos su propia paz de triunfador que les asegura una protección eficaz en las pruebas (Ioh 14, 27; 16, 33); cfr. Rom 16, 20: "El Dios de la paz aplastará pronto a Satán bajo vuestros pies" (ETH. STAUFFER, *Die Theologie des Neuen Testaments*, 4.ª ed., Gütersloh, 1948, pp. 123-126). FILÓN: "Es propio de los hombres de paz el ser muy belicosos cuando toman posición para resistir a los que turban la estabilidad del alma" (*De confus.* 43).

240. Lc 11, 21; Act 16, 36; 1 Thes 5, 3; 1 Cor 16, 21; de ahí su empleo en las despedidas (Act 15, 33; Lc 8, 48; Ioh 14, 27).

241. Act 24, 2; Iac 2, 16. De ahí su mención después de una curación y un perdón (Mc 5, 34; Lc 7, 50). Se opone a la στενοχωρία, reservada, con la θλῖψις, "a toda alma humana que practica el mal" (Rom 2, 9-10). Derivado de στενός "estrecho apretado", este sustantivo significa estrechamiento, aplastamiento, (cfr. στενοχωρεῖσθαι, 2 Cor 4, 8; 6, 12), y después la molestia o el sufrimiento que resulta de la falta de sitio; finalmente, el aprieto doloroso, la situación angustiosa (2 Cor 6, 4). Pero la gracia y la caridad liberan de este agobio al servidor de Cristo (12, 10; Rom 8, 35; cfr. BERTRAM, *in h. v.* en G. KITTEL, *Th. Wört.* VII, pp. 604 ss.):

242. El saludo oriental es *shalom* (2 Mach 1, 1; Mt 10, 12; Ioh 20, 19. 21. 26, etc.); la raíz de este término expresa la idea de integridad (acepción evidente de Heb 13, 20-21; el adjetivo *shalem* significa: todo), algo muy distinto, por tanto, que "la paz de los sepulcros". La paz cristiana no consiste tanto en reposo y calma (ideal escatológico, κατάπαυσις, Heb 3, 11; 4, 1. 11) como en vida celestial anticipada y comunión armoniosa (Rom 8, 6).

243. 1 Thes 1, 1; 2 Thes 1, 2; Rom 1, 7, etc. Igualmente el adios final "El Dios de la paz sea con vosotros" (2 Cor 13, 11; Phil 4, 9; cfr. Rom 15, 33; Gal 6, 18-19; Eph 6, 23; Heb 13, 20; 3 Ioh 15).

244. Rom 8, 6; 14, 17; Gal 6, 16; Iac 3, 18 (cfr. R. M. DÍAZ CARBONELL, *Nota a Iac 3, 18*, en *XXXV Congreso eucarístico internacional*, Barcelona, 1953, I, pp. 508-509). Está ligada tanto a la fe: "Estando justificados por la fe guardemos la paz con Dios" (Rom 5, 1), como a la esperanza (15, 13; 2 Pet 3, 14), como a la caridad (2 Cor 13, 11; Eph 6, 23; 2 Tim 2, 22; Ids 2).

245. Col 3, 15: "Que la paz de Cristo reine en vuestros corazones; esta paz es la que sólo el Salvador puede dar (Ioh 14, 27), cuando el hom-

consuelo y de ánimo, es decir, de un profundo y dulcísimo sentimiento de plenitud. Ninguna prueba de aquí abajo puede turbar esta serenidad profunda: "Que el mismo Dios de la paz os conceda vivir en paz siempre y dondequiera" (2 Thes 3, 16). La gracia, participación de la vida de Dios, trae consigo tal felicidad, que "la paz divina, que sobrepasa todo entendimiento, guarda los corazones y los pensamientos en Cristo Jesús" [246]. Un bautizado que no tuviera la paz no sería cristiano (Ioh 14, 27), en vano hubiera recibido la *charis* del cielo.

c) *La Alegría.* Cuando el alma purificada llega a hacerse consciente del don divino que ha recibido, experimenta un sentimiento de plenitud y de fervor que es precisamente la alegría cristiana; es la exuberancia de la paz del alma [247], último fruto de la gracia [248]. Es imposible contemplar la gracia (Act 11, 23) y vivir de ella sin estremecerse de gozo [249]. Así, los Evangelios revelan la fuente de la alegría [250],

---

bre se somete plenamente a su dominio (βραβεύετω, metáfora deportiva); es psicológicamente el resultado de la unificación de los pensamientos y deseos, cuando el corazón (el alma) escapa de la división y seducción de incentivos contrapuestos; cfr. Simeón pidiendo dejar este mundo, una vez saciado el anhelo de su corazón: "Deja ir en paz a tu siervo" (Lc 2, 29). Por haber recibido de lo alto "la sabiduría pacífica, moderada, conciliadora" (Iac 3, 17), el cristiano ama la concordia con sus hermanos y es siempre "pacífico" (Mt 5, 9; Mc 9, 50; Heb 12, 14 etc). Esta ὁμόνοια: encuentro y concordancia de los espíritus en el seno de una comunidad corresponde al ideal griego, cfr. W. NESTLE, *Der Friedensgedanke in der antiken Welt* (Leipzig, 1938).

246. Phil 4, 7. Cfr. M. ZERWICK, *Gaudium et Pax-custodia cordium,* en *Verbum Domini* (1953) 101-104.

247. Paz y alegría están asociadas (Rom 14, 17; 15, 13; Gal 5, 22) y no son sino la consecuencia del realismo de la fe, cfr. los artículos de B. BRO y J. COLETTE, en *La Vie Spirituelle,* 467 (dic. 1960) 476-509.

248. Χάρις y χαρά tienen la misma consonancia y con frecuencia se emplean indistintamente (2 Cor 1, 15; Phil 1, 7; Philm 7; 3 Ioh 4; cfr. Tob 7, 8; Eccli 30, 16; ἐπίχαρις-ἐπιχαρής, Iob 31, 29; Nah 3, 4).

249. Cfr. FILÓN: "El alma que está llena de gracia se regocija enseguida y sonríe y baila de alegría; es como una bacante y los que no están iniciados se imaginan que está embriagada y dominada por el vino y fuera de sí misma", *De ebr.* 145; *De somn.* II, 249; H. LEWY, *Sobria Ebrietas,* Giessen, 1929, pp. 34 ss.; H. PREISKER art. μήθη, en G. KITTEL, *Th. Wört.* IV, 550). El análisis del alejandrino corresponde a los matices de los vocablos hebreos: *samah* y *gil* —éste último reforzando al primero (cfr. Ps 5, 12; 9, 3)— inclina a traducirlos por: *exultación* y *exaltación,* ambos sentimientos brotando del corazón ferviente del adorante, el segundo bajo una forma más lírica, y los dos implicando manifestaciones orales, gritos, aclamaciones entusiastas (cfr. P. HUMBERT, *"Laetari et exultare" dans le vocabulaire religieux de l' A. T.,* en *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses,* 1942, pp. 184-214; J. E. MENARD, *L'Évangile de Vérité,* París, 1962 p. 87). En cuanto a la danza y los saltos de David ante el arca (2 Sam 6, 16), podrían tener su origen en un ejercicio de entrenamiento militar (Ps 60, 1-2; cfr. C. H. GORDON, *David the Dancer,* en *Y. Kaufmann Jubilee Volume,* Jerusalén, 1960, pp. 46-49).

250. Si la bienaventuranza es un infinito de perfección consciente, sólo Dios es feliz (1 Tim 1, 11; 6, 15). El hombre, pequeño, débil, limitado y mortal no tiene la felicidad en sí mismo. Sólo puede poseerla por participación en la felicidad divina. De ahí la insistencia del N. T. en la alegría escatológica (Mt 25, 21. 23; 1 Pet 4, 13; Apc 19, 7).

las Epístolas la prescriben a los fieles, y los Hechos [251] y el Apocalipsis la muestran en la vida de la comunidad naciente [252].

Toda la teología de la alegría está encerrada en el anuncio del Angel a los pastores de Belén: "Os anuncio una gran alegría, que es para todo el pueblo, *porque* hoy os ha nacido un Salvador" [253]. El fundamento de la alegría es Jesucristo [254], su manifestación multiforme [255], la salvación que consigo trae [256], el perdón de los pecados (Lc 15, 7. 32) y sobre todo el don que hace de sí mismo y de su amor a los discípulos: "Os he dicho esto (el amor de mi Padre por mí) para que mi alegría esté en vosotros y vuestra alegría (de sentiros amados) sea plena" [257]. Todo bautizado, al recibir estas garantías de comunión amante con Dios, "prosigue alegre su camino" [258], como el eunuco de la reina etíope. Por muchas que sean sus pruebas, nada ni nadie podrá nunca arrebatarle su alegría [259]. En efecto, la alegría está

---

251. La Iglesia de Jerusa'én, que representa la comunidad cristiana ideal, fiel al pensamiento del Maestro y a las inspiraciones del Espíritu Santo, vive en la caridad fraterna (κοινωνία; cfr. PH. H. MENOUD, *La vie de l'Eglise naissante*, Neuchâtel-París, 1952, pp. 22 ss.) y en la alegría ἀγαλλίασις, Act 2, 46). Nacida en corazones purificados, rectos y desinteresados, esta alegría suscitada por "una inmensa gracia" (4, 33), brota de la conciencia de pertenecer a un mundo nuevo, se expresa en plegarias y en alabanzas, brilla en las comidas (cfr. Act 16, 34. *La première communauté chrétienne à Jérusalem*, en *Recueil L. Cerfaux*, Gembloux, 1954, p. 154). Cfr. Act 8, 8; 13, 48-52: "Los discípulos estaban llenos de alegría y del Espíritu Santo"; 15, 3. 31, etc.

252. "El Cristianismo fue una explosión de alegría, y hoy día sigue infundiendo en las almas la alegría de vivir... El que no se estremece hasta el fondo de su ser, sacudido por esta novedad, no es cristiano" (L. CERFAUX, *La Théologie de la grâce selon saint Paul*, en *La Vie Spirituelle*, 353, julio 1950, p. 5). Cfr. J. SCHNIEWIND, *Die Freude in Neuen Testament*, en *Nachgelassene Reden und Aufsätze* (Berlín, 1952) 72-80; R. A. GAUTHIER, art. *Eudémonisme*, en *Dictionnaire de Spiritualité*, IV, 1668 ss. Sobre las nociones bíblicas y griegas de felicidad, cfr. H. DUESBERG, *Les Scribes inspirés* (París, 1939) II, pp. 3-51.

253. Lc 2, 10-11, εὐαγγελίζομαι ὑμῖν χαρὰν μεγάλην. Cfr. la alegría de los Magos cuando vieron la estrella (Mt 2, 10). R. E. BACKHERMS, *Religions Joy in general in the New Testament* (Friburgo, 1963).

254. Ioh 20, 20: "Los discípulos se regocijaron al ver al Salvador"; la alegría de su resurreción y de su ascensión (Mt 28, 8; Lc 24, 41. 52). Cfr. E. G. GULIN, *Die Freude in N. T.*, en *Annales-Academicae Scientiarum Fennicae* (Helsinki, 1936) 1-77.

255. Lc 1, 47; Ioh 3, 29 (Juan-Bautista); 8, 56 (Abraham); Lc 13, 17; 19, 37 (la muchedumbre); Phil 1, 18: "Cristo es anunciado, y yo me alegro de ello".

256. Desde Zaqueo que recibe al Señor con alegría (Lc 19, 6), toda acogida a la palabra de Dios tiene el fervor de la alegría (Mt 13, 20. 44; 1 Thes 1, 6).

257. Ioh 15, 11. Sobre el pléroma de la alegría, cfr. 16, 24; 17, 13; 1 Ioh 1, 4; 3 Ioh 12 (AGAPÈ III, pp. 157 ss.).

258. Act 8, 39. Cfr. Pascal: "Alegría, alegría, alegría, lágrimas de alegría".

259. 1 Ioh 16, 22; cfr. 2 Cor 6, 10: "Sumidos en la tristeza, pero siempre en la alegría"; 7, 4, 8. 2: "en medio de una múltiple prueba de aflicción estalla la sobreabundancia de su alegría". La alegría en la prueba es una característica de la χαρά cristiana, que sobre todo se apoya en la fecundidad de las tribulaciones en Cristo (cfr. Ioh 16, 21; Act 5, 41; 1 Thes 1, 6; Phil 1, 17-18; Col 1, 24; Heb 10. 34; 12, 11; Iac 1, 2; 1 Pet 1; 6; 3, 14;

asociada a las tres virtudes teologales —especialmente a la esperanza [260]— y debe considerarse como una nota específica de la vida cristiana, es decir, de la relación del hijo de Dios con su Padre del cielo. San Pedro nos ofrece la definición perfecta de la alegría: "Amáis a Jesucristo, sin haberle visto; del mismo modo, no viendo, sino creyendo, os regocijáis con una alegría inefable y gloriosa al obtener el fruto de vuestra fe, la salvación de vuestras almas" [261].

En este aspecto, cuando los Apóstoles predican el Evangelio, la gozosa nueva de la salvación, no hacen sino continuar el anuncio del Angel en Belén y son esencialmente dispensadores de alegría [262]. Ellos son los primeros en vivirla [263] y no cesan de exhortar a los fieles a que estén siempre contentos: "Que seais alegres" (2 Cor 13, 11): "Estad siempre gozosos" (1 Thes 5, 16); "Alegraos siempre en el Señor; de nuevo os digo: alegraos" (Phil 4, 4; 3, 1). Todo hay que aceptarlo, soportarlo y hacerlo con alegría [264], especialmente la oración, porque la gracia mueve a cantar a los corazones [265], y nada glorifica tanto a Dios como el *Alleluia* que celebra sus beneficios cuando nos comunica su amor, su victoria y su felicidad [266].

4, 13). Cfr. las consideraciones de SAN AGUSTÍN sobre el mártir Félix, el bien reputado (*Serm. in Ps 127*, sect. 6).

260. Mt 5, 12: "Regocijaos y estremeceos de alegría, *porque vuestra recompensa es grande en los cielos*"; Lc 10, 20: "Regocijaos de que vuestros nombres estén escritos en el cielo; Rom 12, 12: "Que la esperanza os mantenga alegres" (cfr. AGAPÈ II, p. 147); 1 Pet 1, 6; 4, 13; Ids 24; cfr. Heb 4, 9 (σαββατισμός). Sobre la relación: alegría y fe, *vid.* Act 16, 34; Rom 15, 13; Phil 1, 25; alegría y caridad, Gal 5, 22; 1 Cor 13, 6; 1 Pet 1, 8; cfr. AGAPÈ II, pp. 308 ss. El siervo fiel recibe la aprobación y el aliento de su Maestro: εὖ (Mt 15, 21-23; εὖ γε, Lc 19, 17); la traducción corriente: "está bien" no expresa el fervor de esta interjección, dirigida a los vencedores de los concursos deportivos, o el "¡Viva el Rey! εὖ βασιλεῦ" de la *Carta de Aristea*, 178.

261. 1 Pet 1, 8 (cfr. AGAPÈ II, pp. 308 ss.); fe, esperanza y caridad, son aquí reunidas para fomentar la alegría, que no es una consecuencia secundaria más o menos ocasional de la salvación; por el contrario, brota directamente de la caridad y anticipa la felicidad del cielo, gracias a la inteligencia de la fe: verdadero conocimiento del "objeto" divino.

262. 2 Cor 1, 24: συνεργοὶ ἐσμεν τῆς χαρᾶς ὑμῶν. Aunque Gabriel (Lc 1, 28), Jesús (Mt 28, 9) y los discípulos (2 Ioh 10; Act 15, 23; 23, 26) siguen empleando el saludo griego: χαίρειν (cfr. 1 Mach 10, 25; 12, 6; 2 Mach 1, 1), añaden el matiz de un valor religioso y mesiánico; es sin duda el caso de Iac 1, 1, donde este verbo puede tener el triple significado de salvación (ὑγιαίνειν), alegría y gratitud (εὐχαριστῶ) de las cartas profanas.

263. La alegría y el orgullo del Apóstol nacen sobre todo de la eficacia de la gracia en las comunidades cristianas (1 Thes 2, 19-20; 3, 9; Rom 16, 19; 1 Cor 16-17; 2 Cor 2, 3; 13, 9; Phil 1, 4; 4, 10; Col 2, 5; Phil 7; 2 Tim 1, 4; 2 Ioh 4; 3 Ioh 4; cfr. Heb 13, 17.

264. μετὰ χαράς; Mt 13, 20; 1 Thes 1, 6; Col 1, 11; Heb 10, 34.

265. Col 3, 16: ἐν τῇ χάριτι ἄδοντες ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν τῷ θεῷ. Algunos de estos cánticos que fundan en Cristo la alegría cristiana, son bien conocidos (cfr. Eph 5, 14-20; 1 Tim 3, 16; 2 Tim 2, 11-13). "Que el hombre se renueve; así cantará el cántico nuevo y pertenecerá al Testamento nuevo" (SAN AGUSTÍN, *Serm.* 34, § 1).

266. Apc 19, 1-7. Citando Dt 30, 9: "Dios se alegrará por ti haciéndote el bien", FILÓN comenta: "¿Tú quieres, oh pensamiento mío, alegrar a

Una moral de la gracia, que se despliega en un clima de paz y de alegría, es necesariamente una moral de optimismo y de victoria. Puesto que Dios nos hace capaces de todo [267], por encima incluso de lo que podemos imaginar (Eph 3, 20); puesto que al participar de las fuerzas del mundo venidero (Heb 6, 6) nos beneficiamos de un "desbordamiento de poder" (2 Cor 4, 7); en fin, puesto que somos vencedores por Aquél que nos amó (Rom 8, 37), cualquier tipo de derrotismo, de escepticismo o de pusilanimidad (cfr. 2 Cor 4, 16-18; 5, 6-8) sería una ofensa al Espíritu Santo y frenaría su acción en los corazones (Eph 4, 30). Estos han de mostrarse llenos de confianza y de bravura, al mismo tiempo que de suavidad. La gracia libera a los esclavos del pecado y les da una mentalidad de triunfadores (Ioh 16, 33; 2 Cor 2, 14). El pesimista no es cristiano, pues no vive de un gran amor, ni del sentimiento de una Presencia [268]. ¡No respira en el cielo!

d) *Suficiencia y laxitud.* Hay dos pecados que se oponen directamente a la economía de la *charis*. El primero es menospreciarla, por creerse suficientemente fuerte para practicar la virtud [269]; este rebrote del fariseísmo conduce en última instancia a buscar la propia glorificación, pero sobre todo ignora la gratuidad del don y la misericordia del Donador. Si esta corrección moral, independiente del auxilio divino, fuera posible [270], el sacrificio del Calvario y las intervenciones del Espíritu Santo resultarían superfluas (Gal 2, 21; 3, 2). En la práctica, nunca se tendrá bastante en cuenta el carácter indispensable de la gracia, para todos y en todo.

Pero existe otra desviación posible: exagerar la eficacia de la gracia. Es el error de los laxistas inmorales, ampliamente atestiguado en el siglo I: Si la gracia salva, santifica, dirige toda acción, libera

---

Dios? Sé alegre tú mismo... Acoge con alegría los bienes que te concede... Aplícate solamente a aquellas cosas con las que alegras a Dios" (*De somn.* II, 176-179). "El aspecto exterior de la sabiduría no es sombrío ni austero, demacrado por la reflexión y la tristeza, sino alegre y sereno, lleno de alegría y de contento" (*De plant.* 167; cfr. *De spec. leg.* II, 52 ss.). Cuando la razón es dueña y señora de sus apreciaciones, el hombre puede tener el corazón contento: ζὴν κούφως καὶ εὐνῆνίως (EPICTETO, IV, 7, 12).

267. 2 Cor 3, 5-6; Phil 4, 13; Col 1, 1112; Eph 1, 19-20. Cfr. los excelentes libros de R. LEIVESTAD (*Christ the Conqueror. Ideas of conflict and victory in the New Testament*, Londres, 1954) y de DOM A. VONIER, *La victoire du Christ* (París, 1935).

268. "¿No reconocéis que Jesucristo está en vosotros? (2 Cor 13, 5; cfr. Ioh 17, 26).

269. Como si Dios sólo interviniera inicialmente para equipar al justo y luego al final para recompensarlo: "Nuestras obras dependen de la elección y del libre arbitrio de nuestra alma, para que realicemos el bien y el mal por medio de nuestras obras; después tú, en tu justicia, examinas a los hijos de los hombres" (*Ps. de Salomón*, IX, 7-8). Santo Tomás de Aquino (1-2, q. 107, a. 1 ad 2um) observa que muchos cristianos viven todavía bajo el régimen del Antiguo Testamento, conciben la moral como la observancia de los mandamientos merecedora de una recompensa, y no como una vida inspirada por el amor y la gratitud. Cfr. c. VI, *infra*, pp. 345 ss.

270. Cfr. Ids 24: Sólo Dios "puede preservaros de toda caída".

de toda obligación y sumisión a una ley, en tal caso todo está permitido [271], y el pecado mismo no es más que una ocasión favorable para que se manifieste la misericordia divina [272]. No cabe entender peor la emancipación de la tutela legal (Gal 3, 25) y las exigencias del amor de Dios. Este peligro lo tienen especialmente los antiguos esclavos, quienes al verse de pronto liberados del formalismo y de muchos prejuicios jurídico-religiosos, pueden abusar de los beneficios recibidos y "cambiar la gracia de nuestro Dios en impúdico libertinaje, renegando de nuestro único maestro y señor, Jesucristo" [273].

Nada será tan eficaz para evitar este peligro como someterse dócilmente a la disciplina de la gracia "educadora" (Tit 2, 12) y a sus órganos: la enseñanza ortodoxa de la Escritura (2 Tim 3, 16), la experiencia de los ancianos (1 Cor 10, 11), las advertencias fraternas llenas de caridad [274] y sobre todo las admoniciones de los jefes de la Iglesia [275]. Como un padre que educa a sus hijos (Eph 6, 4) o un maestro que enseña a sus alumnos el apóstol forma el espíritu de los discípulos para que adquieran una mentalidad adaptada a su condición de hijos de Dios, les advierte sus fallos y, cuando es necesario, les reprende. La *nouthesía* neotestamentaria es una pedagogía moral basada en la enseñanza práctica [276].

---

271. 1 Cor 6, 12; cfr. 8, 1: "Somos ilustrados"; Gal 6, 13: "Que la libertad no sea para la carne una ocasión de satisfacerse"; 1 Pet 2, 16: "Actuad como hombres libres, pero no ciertamente como aquellos que hacen de la libertad un pretexto para el mal, sino como servidores de Dios". Es la herejía del hijo del diablo (1 Ioh 3, 7-10) y de los Nicolaítas (Apc 2, 2. 6. 14-15. 20. 24; cfr. E. B. Allo, *Saint Jean L'Apocalypse* 3.ª ed., (París, 1933, pp. 57-58; P. Janzón *Les Nocolaïtes dans le N. T. et l'Eglise ancienne*, en *Svensk Exegetisk Arsbok 21*, Lund, 1956, pp. 82-108; recens. de L. M. Dewailly, en *R. B.* 1958, p. 444).

272. Rom 6, 1: "¿Qué diremos pues? ¿Vamos a permanecer en el pecado para que abunde la gracia?"; 6, 15: "¿Vamos a ponernos a pecar, ya que no estamos bajo el régimen de la ley, sino bajo el de la gracia?".

273. Ids 4; cfr. 2 Cor 12, 21: "Temo... que tenga que llorar por muchos de los que antes pecaron y no hicieron penitencia de su impureza, de su fornicación y de su lascivia". La ἀσέλγεια une la insolencia y la fornicación (cfr. Eph 4, 19) y consta en los catálogos de los vicios (Mc 7, 22; Rom 13, 13; Gal 5, 19; 1 Pet 4, 3; cfr. 2 Pet 2, 2. 7. 18.). Entregarse voluntariamente al pecado equivale a renegar prácticamente del reino de Cristo, cfr. Tit 1, 16; 2 Pet 2, 1 ss. El falso maestro es arrogante (αὐθάδης, 2 Pet 2, 10); este es el primer vicio que debe evitar un obispo irreprochable (Tit 1, 7; cfr. nuestras *Pastorales in h. l.*, y M. Gigante, *Poesía e Critica letteraria*, en *Miscelanea di studi alessandrini in memoria di A. Rostagni*, Turín, 1963, p. 238).

274. Rom 15, 14; 1 Thes 5, 14; 2 Thes 3, 15; Col 3, 16.

275. 1 Thes 5, 12; cfr. Act 20, 31; 1 Cor 4, 14; Tit 3, 10; Col 1, 28: "Os anunciamos a Cristo amonestando a todos los hombres e instruyéndolos en toda sabiduría a fin de presentarlos a todos perfectos en Cristo".

276. El verbo νουθετεῖν literalmente significa: "meter algo en el espíritu de otro"; de ahí viene instruir, a menudo con un matiz de reprensión (Sap 11, 10; 12, 2). Obra de sabiduría, en el hogar familiar o en la escuela (Prv 2, 2), se distingue de la *paideia* que marca el acento sobre las correciones (Heb 12, 6; cfr. G. Bornkamm, *Sohnschaft und Leiden*, en *Festschrift J. Jeremias*, Berlín, 1960 pp. 188- 198), porque apunta sobre todo a desarrollar la reflexión (Iob 37, 14; 38, 18; 40, 4) y finalmente fortalecer en

e) *Humildad.* Si el cristiano es una criatura pecadora, perdonada y elevada a la dignidad de hijo de Dios por la misericordiosa iniciativa divina que le colma de dones, es lógico que reconozca su indigencia nativa [277], que tenga el sentido de sus límites, de su insuficiencia, de su pequeñez, y que se estime en su justo valor, es decir, como un ser que no tiene nada propio, sino que todo lo ha recibido. La aceptación de esta verdad es la virtud de la humildad [278], que reúne los matices de pobreza, modestia y dulzura del Antiguo Testamento [279].

---

el bien (4, 3; cfr. *infra,* pp. 589 ss.), porque "el progreso está en conseguir la firmeza de espíritu" (EPICTETO III, 2, 5).

277. Los fariseos que no tienen conciencia de su ceguera y no desean la curación, permanecen en su pecado (Ioh 9, 40-41; cfr. Lc 5, 31). La "ascética" moderna insiste mucho en el juicio modesto que el humilde debe dar de sí mismo, y en el comportamiento social que de ello resulta; pero la humildad bíblica está esencialmente ligada a la virtud de la religión: toda criatura es baja y pequeña ante la Majestad divina; debe aceptar que ha sido creada de la nada, y este reconocimiento confirma la grandeza del Creador; de ahí el precepto de "someterse *a Dios*" (Iac 4, 7) y de "humillarse *ante Dios*" (v. 10). Cfr. M. E. BOISMARD (*Quatre hymnes baptismales,* París, 1961, pp. 133 ss., 152 ss.), quien muestra los paralelos con Qumrán.

278. La ταπεινω-φροσύνη no es una virtud ignorada por el paganismo (cfr. PLATÓN *Leyes,* VI, 716 *a;* JENOFONTE, *Ages.* XI, 11; PLUTARCO, *De sera num. vind.* 549 *c; De aud. poet.* 28 *d*), como ha demostrado ST. REHRL, *Das Problem der Demut in der profan-griechischen Literatur,* Münster, 1961, pp. 24 ss.), pero es puesta por S. Pablo en lugar de la antigua ταπείνωσις (cfr. R. A. GAUTHIER, *Magnanimité. L'Idéal de la Grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne,* París, 1951, pp. 375 ss.). ταπεινότης designa una condición vil, la bajeza de carácter, la pusilanimidad (μικροψυχία); el ταπεινός "vil, poco destacado" es de baja extracción (ἀγενές, *P. Oxy.* I, 79, vers. 3; LUCIANO, *De calum.* 24), servil (PLATÓN, *Leyes,* VI, 774 *c,* ἀνελεύθερος), que ejerce un humilde oficio (DEMÓSTENES, *C. Eubul.* LVII, 5), sin consideración (ἄδοξος, PLUTARCO, *De vita Pud.* 14; cfr. R. C. TREENCH, *Synonyms of the New Testament,* 12.ª ed., Londres, 1894, pp. 148-153; cfr. la oposición ταπεινοφροσύνη-τιμή, Col 2, 23; ταπείνωσις-δόξα, Phil 3, 21; ἄδοξα καὶ ταπεινά, FILÓN, *De agr.* 61; ταπεινή-σεμνή, ARISTÓTELES, *Poet.* 22, 1458 *a* 18); ταπεινοφρονεῖν es tener una idea baja de sí mismo (EPICTETO, I, 9, 10; cfr. Ps 131, 1). ταπεινοῦν "abajarse y hacerse pequeño" (Lc 3, 5; 2 Cor 11, 7). Todos estos términos son muy rara vez empleados en los papiros (cfr. MOULTON-MILLIGAN), antes de convertirse en fórmulas de cortesía de estilo monástico: "Ruego a mi maestro que se acuerde de mi humilde persona en las oraciones tan santas y eficaces de mi buen maestro (*P. Fouad* I.º, LXXXIX, 5).

279. Los humildes se oponen a los potentados (Lc 1, 52), a los arrogantes (Iac 4, 6), a los grandes (Mt 18, 4; 23, 12; Rom 12, 16); a los ricos (Iac 1, 9; cfr. Phil 4, 12), a todo lo que es exaltación (Lc 3, 5; 2 Cor 11, 7; Iac 4, 10; 1 Pet 5, 6) y gloria (Prv 29, 23; Phil 3, 21). Sobre los *anawim,* pobres, humildes y dulces, cfr. R. A. GAUTHIER, *o. c.;* A. GELIN, *Les pauvres de Yahvé* (París, 1953). No es posible exaltar más la modestia (πραΰτης), tan manifiesta entre los cristianos (Tit 3, 2) que contemplándola realizada eminentemente en Cristo (Mt 25, 5; cfr. 11, 29; 2 Cor 10, 1), fruto del Espíritu Santo (Gal 5, 23), objeto de una bienaventuranza (Mt 5, 5), asociada a la caridad (1 Cor 4, 21), a la humildad (Eph 4, 2; Col 3, 12), a la sabiduría (Iac 3, 13). Comparar 1 Pet 3, 4: τοῦ πραέος καὶ ἡσυχίου πνεύματος con el epitafio de un veterinario cretense: ὡς ἀληθῶς πρᾶος καὶ ἡσύχιος ἀνήρ (*Inscripciones de Creta,* II, p. 100, n. 8; cfr. otros textos en L. ROBERT, *Hellenica,* París, 1948, IV, pp. 15 ss.).

Los orgullosos bíblicos son ante todo una categoría social: los ricos y los poderosos, que no parecen tener necesidad de Dios y se bastan a sí mismos [280]; en cambio los humildes son pobres gentes, de condición modesta, inadvertida [281], con gran frecuencia desgraciados [282], que sólo esperan ayuda y felicidad de la bondad divina.

La humildad cristiana se inspira ante todo en el ejemplo del Señor, cuya encarnación y muerte tuvieron lugar en condiciones particularmente humillantes [283], cuyo ministerio público fue un humilde servicio de amor prestado a los hombres [284], que todo lo había recibido del Padre (Mt 28, 18; Ios 3, 35), que nada decía ni hacía por sí mismo (Ioh 5, 19; 7, 18), y quería agrupar a sus discípulos, no por la dominación tiránica, sino por la discreción y la modestia [285].

---

280. ὑπερήφανος (Lc 1, 51; Rom 1, 30; 2 Tim 3, 2) es el hombre que "aparenta" y quiere ser superior a los demás; es altivo, arrogante (Eccli 10, 7. 12. 18; cfr. Mc 7, 22), lleno de osadía (cfr. θαρρῶ, 2 Cor Lo, 1) y de menosprecio: Σὺ δὲ ὑπερηφανεῖς με = Me has menospreciado (*P. Strasb.* 304, 9). FILÓN oponía fuertemente la confianza en sí mismo (una impiedad) a la confianza en Dios: Sólo éste se basta; el hombre lo recibe todo y tiene necesidad de ayuda (*De leg. alleg.* I, 49, 52; II, 1-8; III, 29. Cfr. W. VÖLKER, *Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien*, Leipzig, 1938, pp. 119 ss.). P. HUMBERT ha estudiado la significación de las palabras hebreas que expresan el orgullo y la falta de medida, en *Hommage à W. Vischer* (Montpellier, 1960) 63-82.

281. El Señor mira favorablemente la bajeza de su sierva (Lc 1, 48, τὴν ταπείνωσιν τῆς δούλης αὐτοῦ; cfr. Mt 23, 12, διάκονος). Exalta a los ταπεινούς, mientras que hace bajar a los soberanos de su trono (Lc 1, 52; cfr. Iob 5, 11; Ez 21, 31). Los humildes de Iac 1, 9 son los pobres (cfr. πένης) y la gente insignificante, como en FL. JOSEFO, *Guerra*, IV, 319; *Ant.* V, 115; VII, 95.

282. Dios reconforta a los humildes atribulados (2 Cor 7, 6). Los ricos tienen sus humillaciones (Iac 1, 9); "Temo que de nuevo, cuando llegue, mi Dios me humille (ταπεινοῦν = *innah*: ser maltratado, recibir afrentas) ante vosotros" (2 Cor 12, 21; cfr. Act 8, 33); cfr. el cuerpo de miseria (Phil 3, 21, τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως; cfr. *P. Apoll. Ano*, XLIV, 7). Si la humildad neotestamentaria ha sustituido a la pobreza del A. T. (cfr. Iac, el Evangelio de la infancia; Lc 4, 16-21), es sin duda porque normalmente el pobre es débil, desprovisto oprimido angustiado, mientras que el humilde —cuando lleva su cruz y es perseguido— es un hijo de Dios, colmado y dichoso, fuerte y triunfante (cfr. las bienaventuranzas; E. BEST, *Mattew V, 3*, en *New Testament Studies*, 1961, pp. 255-258).

283. El pesebre y la cruz representan un doble anonadamiento según Phil 2, 8 (ἐταπείνωσεν es paralelo a ἐκένωσεν) y la infamia de Heb 6, 6; 10, 29. cfr. 2 Cor 8, 9. K. THIEME, Die ταπείνοφροσύνη, Philip. II, und Röm. XII, en *Z. N. T. W.* 1907, pp. 9-33: Cfr: ταπεινοῦσθαι "hallarse en un estado inferior" (PLUTARCO, *Solon*, XXII, 2).

284. Mt 20, 28: "El Hijo del hombre no ha venido para ser servido, sino para servir"; cfr. el lavatorio de pies (Ioh 13, 4 ss.) como fundamento del precepto: "Os he dado ejemplo, para que hagáis también como yo he hecho con vosotros... un siervo no es mayor que su Señor" (vv. 15-16).

285. Mt 11, 29: "Recibid mis leciones, porque soy modesto y humilde de corazón" (cfr. Eph 4, 2; comparar ISÓCRATES, XII, 20: μετρίως... ταπείνως, y sobre todo los documentos de Qumrán, S. H. SIEDL, *Qumran. Eine Mönschgemeinde im Alten Bund*, Roma-París, 1963, pp. 195-209). Esta última precisión (cfr. Dan 3, 87) subraya la iniciativa y el consentimiento de Jesús en todas estas humillaciones. Cfr. la observación de Santo Tomás sobre la Ley nueva, "más grave" que la antigua, a la vez más exigente y más fácil de cumplir (1-2, q. 107, a. 4).

El Maestro destina su Evangelio a los pobres (Lc 4, 16-21), a los débiles y a los enfermos (5, 31-32), a los pequeñuelos (10, 21), objeto de su predilección, pero además exige de todos sus discípulos la abnegación, la renuncia a las grandezas de la carne, a los honores, a las distinciones. Deben comportarse como esos niños que pasan inadvertidos, como si no existieran, en su medio social y no son objeto de la menor consideración por parte de nadie: "El que se haga pequeño como este niño, es el más grande en el Reino de los cielos" [286].

Los Apóstoles comprenden perfectamente este ideal y exhortan a los discípulos a que tengan humildad interior y reconozcan sus límites y sus debilidades [287], a que traten al prójimo con esa discreción, con ese respeto y modestia que muestran los niños bien educados hacia las personas mayores [288]; pero sobre todo a que se humillen ante Dios como conviene a un pecador, indigno de estar en relación con la Santidad misma [289]. La actitud del que se muestra agradecido y humilde glorifica la bondad y la generosidad del autor de todo don (cfr. Eccli 3, 19).

La humildad neotestamentaria es algo muy distinto de una simple virtud moral, o una manera recomendable de estar ante Dios. Es la actitud exigida necesariamente a una criatura, que lo ha recibido todo de Dios y está obligada, por tanto, a reconocerlo [290]. Dios es tan in-

---

286. Mt 18, 4 (cfr. 23, 12), con el excelente comentario de A. SCHLATTER (*Der Evangelist Matthäus*, Stuttgart, 1948, p. 545): El humilde es comparable a un niño que se sabe pequeño y se conduce como tal. En posesión de la gracia que le obliga a servir a sus hermanos con espíritu de amor, es todo sumisión y dependencia respecto a la soberanía divina. Sobre todo a los que ejercen la autoridad en su Iglesia, el Señor inculca esta noción de la verdadera grandeza, de la que El mismo da ejemplo; cfr. C. SPICQ, *Le lavement des pieds, sacrement de l'autorité chrétienne*, en *La Vie Spirituelle* (1945) 121-130; S. LEGASSE, *L'exercice de l'Autorité d'après les Evangiles synoptiques*, en *Nouvelle Revue théologique* (1963) 1009-1022.

287. 1 Pet 3, 8 (ταπεινόφρονες; cfr. Prv 29, 23). Eph 4, 2: "Os exhorto a llevar una vida digna de la vocación que habéis recibido: con toda humildad, dulzura, paciencia, μετὰ πάσης ταπεινοφροσύνης"; cfr. Gal 6, 1-3; 1 Tim 3, 6.

288. Rom 12, 16: "No teniendo afán de grandezas, sino simpatizando con los humildes" (cfr. AGAPÈ II, pp. 151-152; cfr. *Carta de Aristea*, 257: "Mostrarse más bien por debajo que por encima de sus huéspedes. Porque, como es bien sabido, Dios es esencialmente acogedor de todo lo que es pequeño, y toda la humanidad tiene simpatía por los humildes"); "Que cada cual, por humildad, estime a los demás superiores a él" (Phil 2, 3); "Los jóvenes, sed sumisos a los ancianos. En todas vuestras mutuas relaciones revestíos de humildad" (1 Pet 5, 5).

289. Act 20, 19: "Sirviendo al Señor con toda humildad (δουλεύων τῷ Κυρίῳ μετὰ πάσης ταπεινοφροσύνης"; cfr. Lc 5, 8; Rom 11, 20, y esta inscripción de una estela funeraria judía del siglo II-I antes de C.: "Dios ante el cual en este día toda alma se humilla con súplicas" (J. B. FREY, *Corpus Inscriptionum Iudaïcarum*, Ciudad del Vaticano, 1936, I, 725, 11). J. DUPONT, *Le Discours de Milet* (París, 1962) 40 ss.

290. "Lo que es ensalzado entre los hombres, es una abominación ante Dios (Lc 16, 15); "Que ninguna carne se vaya a glorificar ante la faz de Dios" (1 Cor 1, 29); "El que se glorifica, glorifíquese en el Señor" (v. 31; cfr. 2 Cor 10, 17-18); "La salvación no viene de vosotros, es don de Dios... porque nadie puede glorificarse". "¿Puede haber enemigo peor para el alma

transigente respecto a su gloria, que resiste a los orgullosos (cfr. Eccli 10, 7. 12) y sólo concede su gracia a los humildes [291]. A los pequeños y modestos [292] los mira con benevolencia, se encarga de defender su causa, les asiste [293] y les colma de sus beneficios, asegurándoles así la verdadera grandeza: la posesión de la sabiduría [294], la paz del alma y la felicidad, la renovación espiritual: "Humillaos delante del Señor y El os ensalzará" [295]. Más aún, la humildad en la economía de la gracia es el único camino que introduce en la intimidad divina. En la parábola del fariseo y del publicano, Jesús opone el humilde pecador que confiesa su indignidad [296] a aquellos que tenían la íntima persuasión de ser justos (δίκαιοι) según la moral del Antiguo Testamento, es decir, de estar en regla con la observancia de los mandamientos (Lc 18, 9). Pero sólo el publicano encontró gracia ante Dios, lit. "fue justificado, santificado" [297]. La *charis,* amistad con Dios, es la respuesta divina a la

---

que cuando uno mismo, en su orgullo, reclama para sí lo que pertenece exclusivamente a Dios? (FILÓN, *Cherub.* 77). A la inversa de los sabios e inteligentes que desconocen la gloria de Dios (Is 29, 14; cfr. 1 Cor 1, 19), los niños y los infantes de pecho la reconocen y exaltan (Mt 21, 16 = Ps 8, 3; cfr. B. LINDARS, *New Testament Apologetic,* Londres, 1961, p. 167). Constituyen una clase privilegiada (Mt 11, 23), gracias a su inteligencia sobrenatural, cfr. Ps 19, 8: σοφίζουσα νήπια; 119, 130: συνετιεῖ νηπίους. Sobre los simples y los pobres en Qumrán, cfr. S. LEGASSE, *Scribes et disciples de Jésus,* en *R. B.* (1961) 505; M. DELCOR, *Les Hymnes de Qumran* (París, 1962) 95.

291. Este axioma de Prv 3, 34 está recogido por Iac 4, 6; 1 Pet 5, 5. El orgullo cierra los corazones a la gracia: "Dios no humilla las frentes más que para abrir los corazones" (J. MONNIER, *La première Epître de l'Apôtre Pierre,* Mâcon, 1900, p. 236).

292. 1 Sam 1, 11; Eccli 11, 12: "Hay quien es débil, necesitado de asistencia, falto de fuerzas y sobrado solamente en pobreza. Los ojos del Señor le miran con bondad, y le levantan de su humilde condición y le hacen alzar la cabeza"; Lc 1, 48.

293. Is 57, 15: "Yo habito en la altura y en la santidad, pero también con el hombre contrito y humilde de espíritu".

294. Ier 9, 22-23; Eccli 11, 1; Prv 22, 4. Cfr. FILÓN, *Quis rer div.* 30; *De Cher.* 77; *De sacr.* A. 2.

295. Iac 4, 10: ταπεινώθητε... καὶ ὑψώσει ὑμᾶς"; 1 Pet 5, 6: "Humillaos, pues, bajo la poderosa mano de Dios, para que a su tiempo os ensalce"; Lc 18, 14. La preparación de una ascensión celestial o de una visión divina por la ταπεινοφροσύνη (prácticas ascéticas y actitud penitencial) es un tema clásico, cfr. F. O. FRANCIS, *Humility and Angelic Worship* in Col 2, 18, en *Studia Theologica* XVI (1963) 114 ss.

296. Comparar el hijo pródigo arrepentido: "He pecado, no soy digno" (Lc 15, 18), y la descripción de la actitud de los suplicantes: "Los implorantes se adelantan penosamente hacia los que reciben su súplica, midiendo, literalmente, la magnitud de su confusión. Su mirada es insegura, desvían sus ojos y los vuelven hacia atrás. Pero sobre todo, su alma no logra teñir su frente con el rubor de la alegría: su frente pálida y sombría, que llama a la piedad desde el primer instante" (HERÁCLITO, *Alegorías de Homero,* XXXVII, 2-3).

297. Lc 18, 14, δεδικαιωμένος; el participio perfecto pasivo evoca un acto de completa justificación, que introduce al pecador perdonado en un nuevo estado (de gracia).

abnegación del alma humilde, la exaltación suprema: "La humilad precede a la gloria" [298].

298. Prv 15, 33. Esto se ilustra ante todo por el ejemplo del amigo del esposo. El panegírico de Juan Bautista (Lc 7, 26-28) exalta a quien había proclamado: "No debe el hombre tomarse nada si no le fuere dado del cielo... Preciso es que El crezca y yo mengüe" (Ioh 3, 27. 30); y después por el *ascende superius* de Lc 14, 10-11 (cfr. Prv 25, 6-7), que opone el sentarse al principio en el último puesto (εἰς ἔσχατον τόπον), a la suprema distinción (δόξα ἐνώπιον πάντων). Para la crítica textual, cfr. P. GLAUE, *Einige Stellen, die die Bedeutung des Codex D charakterisieren*, en *Novum Testamentum* (1958) 313 ss. Para el contexto palestiniano y el aspecto escatológico, cfr. J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu* (3.ª ed.,) Göttingen, 1954) 137-138.

Capítulo IV

JUSTIFICACION, PECADO, SANTIFICACION

"Santificado sea tu Nombre, venga a nosotros tu reino".

Ninguna filosofía, ninguna religión ha exaltado al hombre tanto como el cristianismo. La criatura de carne y de sangre, re-nacida por la gracia, no sólo es "capaz de Dios", de conocerle y de amarle, sino que se convierte en su propia hija y participa de su vida, mantiene relaciones de íntima confianza con su Padre que está en los cielos. Sin embargo, los mismos escritores que subrayan la belleza y la fuerza de la gracia no se hacen la menor ilusión sobre la miseria congénita del regenerado; lo siguen mirando como pecador, que conserva una naturaleza corrompida, débil ante las múltiples solicitaciones del mal. Toda la economía salvífica de la nueva Alianza está ordenada a este tipo de cristiano, concreto y viviente: un pecador-rescatado.

I. *La justicia de la fe es la justicia que viene de Dios* [1]

Mientras que la ética griega, antropocéntrica, se basa en la *areté* (honor, medida y belleza) —fruto de la *paideia* y, por tanto, pe-

1. Corresponde a la exégesis de lengua francesa el mérito de haber eliminado el pseudo-problema de la justicia puramente forense o imputada y de haber descubierto la exacta noción le la justicia bíblica, considerada hasta estos últimos años como un concepto exclusivamente jurídico, cuando es también un concepto moral social y religioso. Cfr. M. J. Lagrange, *La justification d'après saint Paul*, en *R. B.* (1914) 321-343; 481-503; A. Lemonnyer, art. *Justification, en Dictionnaire de Théologie catholique*, VIII, 2042-2077; Descamps, *La justice de Dieu dans la Bible grecque*, en *Studia Hellenistica*, V, 1948, pp. 69-92; Idem, *Les Justes et la Justice dans les Évangiles et le Christianisme primitif hormis la doctrine proprement paulinienne* (Lovaina, 1950); A. Descamps, L. Cerfaux, art. *Justice et Justification*, en *D. B. S.* IV, 1417-1510; H. Cazelles, *A propos de quelques textes difficiles relatifs à la Justice de Dieu dans l'Ancien Testament*, en *R. B.* (1951) 169-188; St. Lyonnet, *De Justitia Dei in Epistula ad Romanos*, en *Verbum Domini* (1947) 23-34; 118-121; 129-144; 193-203; 257-264; Idem, *Quaes-*

netrada por la razón—, la moral bíblica, teocéntrica, busca la rectitud del hombre en su conformidad con Dios y concibe la virtud esencialmente como justicia. Sin duda la justicia es la perfecta corrección moral, la "honradez" [2] o, mejor aún, la práctica de la sabiduría; pero, como su nombre sugiere, implica relación a Dios [3] y obediencia a su voluntad [4]: el justo es un santo [5] o, si se quiere, un hombre religioso, fiel al cumplimiento de sus deberes [6].

Todo esto equivale a decir que, por una parte, sólo Dios es capaz de apreciar la justicia de los suyos; y, por otra, puede existir un cierto divorcio entre la exacta observancia de la Ley y los sentimientos interiores o la virtud propiamente dicha [7]. Así, la "carta magna" del reino mesiánico exige y define una justicia nueva, más abundante o mejor que la practicada por los maestros de perfección de aquella época: los escribas y los fariseos [8]. La parábola del fariseo y del publicano, dirigida "a algunos que tenían la persuasión de ser justos y menospreciaban a los demás" [9] opone el tipo de la santidad legal —del que se juzga a sí mismo un modelo de justicia, pues ha cumplido sobradamente los preceptos— al pecador público que se reconoce como tal y obtiene de Dios una au-

---

tiones in Epistolam ad Romanos (Roma, 1955); IDEM, *La notion de Justice de Dieu en Rom 3, 5 et l'exégèse paulinienne du "Miserere"* en *Sacra Pagina* (París-Gembloux, 1959) II, pp. 342-256; IDEM, La *Sotériologie paulinienne*, en A. ROBERT, A. FEUILLET, *Introduction à la Bible* (Tournai, 1959) II, pp. 852 ss.; IDEM, *Justification, Jugement, Rédemption, principalment dans l'Épître aux Romains* en *Littérature et Théologie pauliniennes. Recherches bibliques V* (Brujas-París, 1960) 166-184; E. BEAUCAMP, *Justice et Pardon: ut justificeris in sermonibus tuis (Ps 51, 6 b)*, en *Memorial A. Gelin* (Le Puy-París 1961) 129-144.

2. Cfr. Mt 1, 19, San José: δίκαιος ὤν = era un hombre justo, recto, honrado. Δίκαιος puede ser sinónimo de ἀγαθός (Eph 5, 9; 2 Tim 3, 16; Heb 5, 13; Apc 22, 11), pero sobre todo de ἀθῷος (Mt 27, 4, *Vulg. justum;* cfr. Lc 23, 47; Gen 20, 4; Ex 23, 6-8); justo (inocente) se opone a culpable (1 Reg 8, 32; Dan 13, 53) y a pecador (1 Tim 1, 9); cfr. Mt 27, 19.

3. Mt 6, 1-33; Eph 6, 14; Iac 2, 23. Se es justo "delante de Dios" (Lc 1, 6); de ahí la unión: justicia-fe (2 Tim 2-22; Heb 11, 33).

4. Cfr. Eccli 16, 3, toda la moral legalista (*supra*, pp. 21 ss.) y el camino de la justicia (Mt 21, 32).

5. Lc 2, 25. Justicia está asociada a santidad o piedad (Tit 1, 8; 1 Tim 6, 11; Apc 16, 5); cfr. FLAVIO JOSEFO, *Ant.* X, 215.

6. Eph 6, 1; Phil, 7; 4, 8; 1 Pet 3, 14; cfr. FLAVIO JOSEFO, *Ant.* VI, 93; VII, 110; XV, 106. Cfr. H. DODD, *Some Problems of New Testament Traslation*, en *The Expository Times*, LXXII (1961) 272 ss.

7. Mt 23, 28 denuncia la oposición entre verdadera y falsa justicia: "Por fuera parecéis justos ante los hombres, pero por dentro estáis llenos de hipocresía e iniquidad"; cfr. 2 Cor 5, 12.

8. Mt 5, 20; cfr. Mt 5, 6-10; J. DUPONT, *Les Béatitudes* (2.ª ed., (Lovaina, 1958) 130 ss., 218 ss.

9. Lc 18, 9. El meollo de la parábola denuncia la presunción temeraria de agradar a Dios; πείθω ἐπί: fiarse, confiarse (sea en Dios: 2 Cor 1, 9; Heb 2, 13; Ps 2, 13; sea en las riquezas: Ps 49, 7; Mc 10, 24; o en las armas: Lc 11, 22) sugiere ya la cualidad de la auténtica πίστις que obtendrá la justificación. El comentario exacto es el de 1 Cor 4, 4: "No tengo conciencia de nada que me acuse, pero no por ello me declaro irreprochable. El que instruye mi causa es el Señor. Así no debéis juzgar de nada por anticipado, antes de que venga el Señor..."; cfr. Gal 1, 10; Phil 3, 3.

téntica justificación [10]. Esta consiste ante todo en el perdón de los pecados [11]; pero la novedad estriba en que esta purificación se debe únicamente a la gracia en el sentido paulino: benevolencia-don de Dios.

Indirectamente queda condenada la suficiencia de los que se encuentran bien y no sienten necesidad de médico. Todo hombre que se cree justo es un enfermo que se ignora, un pecador que no comprende su necesidad de salvación. ¿Cómo podrá participar en la economía salvífica fundada por Cristo? Este, en la medida misma en que trae la gracia de Dios, afirma categóricamente: "No he venido a llamar (al reino) a los justos, sino a los pecadores" (Mt 9, 13; cfr. Lc 5, 32).

San Pablo opone crudamente la justicia judía a la justicia propiamente cristiana, y en ello sin duda radica lo esencial de su Evan-

10. "Este último volvió a su casa justificado, δεδικαιωμένος". En el griego profano δικαιόω significa: "mirar como justo, establecer el derecho, hacer justicia con alguien absolviéndole o condenándole" (cfr. SCHRENK, *in h. v.*, en G. KITTEL, *Th. Wört.* II, 215, y los papiros citados por MOULTON, MILLIGAN, *Vocabulary*, p. 162. Es justificado aquél que es declarado justo. Pero "los verbos en -όω tienen el sentido de hacer, tal como lo indica su raíz. Así δικαιόω debería significar propiamente: hacer justo. Este sentido no se encuentra en el griego profano y la razón es muy natural. Sea cual sea el sentido de δίκαιος, tanto si expresa una disposición recta en relación con los demás como si expresa una disposición general de cumplir bien las propias obligaciones, tal disposición no se impone desde fuera, porque es una disposición personal. Se puede emplear ὁσιόω en el sentido de purificar, pero con tal de que se trate de una purificación exterior" (M. J. LAGRANGE, *La Justification d'après saint Paul*, en *R. B.* 1914, p. 337. Podría citarse χαριτόω, Lc 1, 28; Eph 1, 6; παλαιόω "dejó efectivamente vieja" y caduca la Antigua Alianza). Aquí se trata de una justicia realmente conferida (perfectamente conocida por los LXX; cfr. Is 45, Miq 6, 11; Ps 73, 13; Iob 10, 15; 15, 14, etc.) que hace pasar al pecador a una categoría distinta. De ahí la oposición con el fariseo, expresada por el semitismo: "justificado a diferencia del otro, δεδ. παρ' ἐκεῖνον" (Lc 18, 14; cfr. Lc 13, 12). Esto no quiere decir que el fariseo no sea justo: era justo, no sentía necesidad de nada y no había pedido nada. El fariseo conserva su justicia (A. T.) y no recibe nada, mientras que el publicano recibe la justicia de Dios, la única que será válida en el N. T., tal como la explica San Pablo.

11. Cfr. *Las Palabras de las Luminarias*, VI, 2-4: "Nos has purificado de nuestro pecado gracias a ti. ¡Tuya, sí, tuya es, Señor, la justicia! Porque tú eres quien ha hecho todo eso" (*R. B.* 1961, p. 211); *Manual de Disciplina*, XI, 14-15: "Por su justicia fiel me justificará, y con su gran bondad borrará todas mis faltas. Su justicia me purificará de la iniquidad del hombre... para que alabe a Dios por su justicia y al Altísimo por su majestad". Pero si el *hifil* de *Sdq* deja entender que la justicia viene de Dios, no excluye "el mérito" de las observancias legales que muchos textos reclaman para obtener la justificación. Cfr. S. E. JOHNSON, *Paul and the Manual of Discipline*, en *Harvard theological Rewiew* (1955) 160 ss.; y sobre todo W. GRUNDMANN, *Der Lehrer der Gerechtigkeit von Qumran und die Frage der Glaubensgerechtigkeit in der Theologie des Apostels Paulus*, en *Revue de Qumran*, VI (1960) 237-259; S. SCHULZ, *Rechtfertigung aus Gnaden in Qumran und bei Paulus*, en *Zeitschrift für Theologie und Kirche* (1959) 155-185. J. CARMIGNAC, P. GUILBERT, *Les Textes de Qumrân* (París 1961) 138 ss. Sobre la oposición pecado-justicia (santidad; cfr. Gal 3, 22-24; Rom 5, 12 ss.; 2 Cor 5, 21; 1 Pet 2, 24; 1 Ioh 3, 1-10), cfr. M. E. BOISMARD, *Quatre Hymnes baptismales* (París 1961) 119 ss.

gelio. Antes de su conversión, era fariseo "sin reproche, según la justicia que se encuentra en la observancia de la Ley" (Phil 3, 6), es decir, una justicia propia, adquirida por obras personales [12], ante todo por el cumplimiento real e íntegro de los mandamientos [13]. Se creía, en efecto, que estas prestaciones humanas obtenían de Dios la justificación: el reconocimiento de un estado de justicia, si no definitivamente logrado, al menos ya merecido. Pero de hecho, este cumplimiento integral de la Ley se reveló imposible [14], y Dios lo sustituyó por una economía nueva que, además, pudiera englobar a los "paganos pecadores" [15], a saber, la justicia "que se adquiere por la fe en Cristo, la justicia que procede de Dios y se funda en la fe" [16]: auténtico don, por tanto, de la misericordia divina. Así, en la nueva Alianza la justificación no presupone ninguna obra buena, nada que pueda atraer a Dios (salvo la indigencia misma del pecador), sino que se confiere a título absolutamente gratuito [17]; por ser obra de la gracia, la justificación necesariamente ha de ser gratuita [18]. Los cristianos se definen, sobre todo por oposición a los fieles de la antigua Alianza como: "los que reciben con profusión la gracia y el don gratuito de la justicia" [19].

Para comprenderlo hay que precisar la noción misma de justicia y recordar que la justificación del hombre, acto central del plan salvífico de Dios [20], sólo puede depender de la iniciativa divina, la

---

12. Es muy importante subrayar el posesivo, que señala la inanidad ἔχων ἐμὴν δικαιοσύνην (Phil 3, 9); τὴν ἰδίαν ζητοῦντες (Rom 10, 3). Es la justicia *ex operibus* (ἐξ ἔργων, Rom 4, 2; 9, 32; Tit 3, 5).

13. Gal 5, 3: ὅλον τὸν νόμον ποιῆσαι. Es la justicia *ex lege* (ἐκ νόμου Rom 10, 5; Phil 3, 9; cfr. ἐν νόμῳ Gal 3, 11) o *ex operibus legis* (Rom 3, 20; Gal 2, 16).

14. Gal 3 19; Rom 5, 20; Act 15, 10. Sobre la ley como estímulo del pecado, cfr. P. BENOIT, *La Loi et la Croix*, en *R. B.* (1938) 481-509.

15. Gal 2, 15; cfr. 3, 8. Es la justicia *sine lege* (χωρὶς νόμου, Rom 3, 21), *sine operibus* (χωρὶς ἔργων, Rom 4, 6).

16. Phil 3, 9: διὰ πίστεως... ἐπὶ τῇ πίστει. Es la *justicia de la fe* (genitivo de origen τῆς πίστεως Rom 4, 11. 13; cfr. ἐκ πίστεως, 3, 26; 5, 1; 9, 30; 10, 6) u obtenida por medio de la fe, siendo Dios el agente principal: διὰ τῆς πίστεως (Rom 3, 30; Gal 2, 16).

17. Rom 4, 4 presenta la oposición entre salario debido y salario de gracia: ὁ μισθός... κατὰ ὀφείλημα, κατὰ χάριν. Es *la justicia por la gracia.*

18. Rom 3, 24, δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι; Tit 3, 7, δικαωθέντες τῇ ἐκείνου χάριτι.

19. Rom 5, 17; cfr. 5, 16. 21; Eph 2, 8. S. LYONNET, *Gratuité de la justification et gratuité du salut. Le problème de la foi et des oeuvres*, en *Analecta Biblica*, 17 (Roma, 1963) 95-110.

20. J. LEBIE escribe excelentemente: Ese "plan de Dios" es esencialmente don de lo alto, comunicación de la plenitud divina a la naturaleza humana. Riquezas intelectuales: la revelación; riquezas morales: la "justicia de Dios" dada en participación al hombre como principio de santidad, la ἀγάπη descendida del cielo para hacerse en adelante principio activo de todo amor de Dios y de los hombres; en el término "la posesión de Dios" por un conocimiento y un amor que siguen al conocimiento y al amor que Dios tiene de sí mismo, haciéndonos entrar en la felicidad

cual se caracteriza por la misericordia, la fidelidad y la omnipotencia. Estos atributos, que se incluyen en el despliegue de la justicia, constituyen la primera prenda de la salvación iniciada por la justificación: "El que justifica es Dios" [21]; lo cual supone que Dios es justo en sí mismo [22] y comunica su justicia-santidad a sus elegidos [23].

La idea de justicia implicando siempre imparcialidad [24] corresponde sobre todo a nuestra noción de integridad [25], y, en las lenguas semíticas, evoca las ideas de abundancia y generosidad: hay justicia cuando hay abundancia de todo y todo está en su sitio, sin que nada falte [26]. Cuando se trata de Dios, su justicia es a un tiempo

---

misma de Dios (*Interprétation scripturaire en exégèse en théologie,* en *Sacra Pagina,* París-Gembloux, 1959, I, p. 101). Cfr. L. CERFAUX, *Le Chrétien* (París 1962) 353 ss.

21. Rom 8, 33: θεὸς ὁ δικαιῶν; 8, 30: ἐδικαίωσεν; 3, 30: δικαιώσει; 4, 5: δικαιοῦντα. La justificación neotestamentaria es descendente; cfr. *Manual de disciplina* XI, 2, 12; *Himn.* IV, 36-37: "Me apoyé en tus gracias y en la inmensidad de tu misericordia. Porque tú perdonas la iniquidad y purificas al hombre de la falta por tu justicia". Cfr. P. BENOIT, *Qumrân et le Nouveau Testament,* en *New Testament Studies,* VII, (1961) 292 ss.

22. La justicia es un atributo divino (Esd 9, 15; Tob 3, 2), que se refiere a su santidad (Dt 32, 4; Ps 145, 17; cfr. K. PRÜMM *Theologie des zweiten Korintherbriefes,* Roma-Friburgo, 1960, I, p. 324 ss.) o a la equidad del soberano juez que retribuye el bien y el mal con recompensas y castigos (Ex 9, 27; Lam 1, 18; Dan 9, 7. 14; 2 Mach 12, 6; 2 Tim 4, 8). Salvo en la justicia educativa por la que Dios corrige a los culpables como un Padre a sus hijos para provocar su arrepentimiento y poderlos curar, cuando Dios castiga a los pecadores, lo que interviene no es tanto su justicia (δικαιοσύνη) como su cólera (ὀργή KLEINKNECHT, GRETHER, FICHTNER, SJÖBERG, STHALIN, PROCKSH, *in h. v.,* en G. KITTEL, *Th. Wört.* V, 382-448; G. H. C. MAC GREGOR, *The Concept of the Wrath of God in the New Testament,* en *New Testament Studies,* VII, 1961, pp. 101-109); en ocasiones la cólera se opone a la justicia (Miq 7, 9; Ps 85, 4. 6). La cólera divina, a veces simple metáfora escatológica, es sobre todo un juicio de condenación que Dios tiene reservado para el último día (Rom 9, 22; cfr. Mt 3, 7); pero del cual Jesús nos libra (Rom 5, 9; 1 Thes 1, 10).

23. La justicia que le es propia (Rom 3, 5), Dios la revela (ἀποκαλύπτεται, 1, 17; πεφανέρωται, 3, 21) y la comunica a todos los creyentes (εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας, 3, 22), precisamente a los que la aceptan y se someten a ella (10, 3, ὑπετάγησαν), hasta el punto de que la asimilan y llega a ser suya: ἵνα ἡμεῖς γενώμεθα δικαιοσύνη θεοῦ (2 Cor 5, 21). En la locución *justicia de Dios* (desconocida para el rabinismo, cfr. STRACK-BILLERBECK, III, p. 163 ss., pero atestiguada en Qumrán, *Manual,* X, 23, 25; XI, 12), el genitivo subraya el origen de esta justicia inmanente al cristiano; cfr. 2 Pet 1, 1; Bar 5 2. 9: el estado de santidad y de esplendor de la nueva Jerusalén es como el revestimiento del "manto de justicia que viene de Dios (τῆς παρὰ τοῦ θεοῦ δικαιοσύνης... δικαιοσύνῃ τῇ παρ' αὐτοῦ)". Cfr. J. DE FRAINE, art. *Justice,* en *Dictionnaire encyclopédique de la Bible* (Turnhout-París, 1960) col. 1017 ss. F. NÖTSCHER, *Das Reich und seine Gerechtigkeit* (Mt 6, 33; Lc 12, 31), en *Vom Altem zum Neuen Testament* (Bonn, 1962) 226-230.

24. Bt 16, 19; 2 Reg 10, 9; Ps 9, 8.

25. Gen 6, 9; Ps 15, 2; Prv 11, 5.

26. Bar 5, 1-9; Is 5, 16-17. Cfr. las bienaventuranzas de la justicia (Mt 5, 6. 10.) y "la justicia del reino" que asegura la felicidad en esta vida y en

voluntad bienhechora y providencia tutelar [27], y lleva consigo la plenitud de los dones [28]; es la decisión fiel y constante de cumplir en favor de su pueblo los compromisos contenidos en la Alianza [29]: Dios es justo cuando pone en ejecución sus promesas de perdón [30] y lleva a cabo la salvación anunciada [31]. Para El, es una manera de ser veraz [32].

---

la otra (6, 33); "la doctrina de justicia" (Heb 5, 13). *Himn.* de Qumrán: "Solamente por tu bondad es justificado el hombre, y por la inmensidad de tu misericordia. Porque le adornarás con tu esplendor y le colmarás de una abundancia de placeres que acompañen su felicidad eterna y a la longitud de sus días. Porque lo has jurado, y no te volverás atrás de tu palabra (*Himn.* XIII, 16-18).

27. La "visitación" benévola y bienhechora de Dios es un acto de su justicia (cfr. J. SCHARBERT, *Das Verbum PQD in der Theologie des Alten Testaments*, en *Biblische Zeitschrift*, 1960, pp. 209-226). El Mesías justo de Zach 9, 9 es el objeto de la justicia de Dios, es decir, de su protección poderosa. Cfr. Is 41, 10: "Yo te sostengo con la diestra de mi justicia". Las justicias de Dios (en plural) no son solamente los triunfos de Yavé sobre el mal, sino sus intervenciones poderosas "en favor" de Irael (1 Sam 12, 6 ss.; Idt 5, 11; Mich 6, 4 ss.). Justicia y fortaleza están asociadas (Is 49, 15-20; 63, 1). Cfr. P. BIARD, *La Puissance de Dieu* (París, 1960) 91 ss.

28. Justicia = bondad: "Yavé, Dios de Israel, gracias a tu justicia (bondad) hemos quedado un resto" (Esd 9, 15; Ps 23, 5; Ps 88, 12-13; Ps 145 7); "En tu justicia, dame la vida" (Ps 119, 40; cfr. Dan 9, 16); Justo = bueno: "El justo se muestra filántropo" (Sap 12, 19; cfr. 1 Sam 24, 18; 1 Reg 2, 32; Prv 12, 10). Los Setenta traducen varias veces por "justicia" el término hebreo *héséd* en el doble sentido de gracia (favor) y beneficio (Gen 24, 27; 32, 11; Ex 15, 13; 34, 7; Ps 5, 8-9; 36, 6-7), o también entienden *sedaqah* como misericordia (Dt 6, 25; 24, 13; Is 28, 17; Ier 9, 23; Ps 33, 5; Ps 103, 6; Ps 116, 5; Ps 145, 17; Eccli 3, 30; Tob 3, 2: "Tú eres justo, Señor, todos tus caminos son misericordiosos"; Tob 7, 6; 12, 9; 14 9. 11; 2 Mach 1, 24) y don (1 Sam 12, 7). Cfr. 2 Pet 1, 1: "A los que han recibido una fe tan digna de honor como la nuestra, en virtud de la justicia de nuestro Dios y Salvador Jesucristo". Comentando el Ps 143, 1, San Juan Crisóstomo observaba: "Con δικαιοσύνη, Pablo designa aquí la φιλανθρωπία y en numerosos pasajes de la Escritura se puede constatar que δικαιοσύνη significa φιλανθρωπία" (P. G. LV, 448; idéntica concepción en CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Pedag.* I, 88, 1; 92, 3; 93, 1). En Qumrán la tríada: justicia, caridad, bondad es constante (*Manual*, II, 24; 5, 4; 8. 2; 10, 26). De ahí la expresión: "¡Padre justo!" (Ioh 17, 25).

29. "Tu has mantenido la palabra, porque eres justo" (Neh 9, 8); "Has sido justo con todo lo que nos ha sobrevenido, porque has mostrado tu fidelidad" (Neh 9, 33); "Yavé, escucha mi oración, acoge mi súplica; en tu justicia respóndeme (Ps 143, 1-2; cfr. Rom 3, 20-21). Justicia y fidelidad aparecen constantemente asociadas (Dt 23, 4; 1 Sam 26, 23; 1 Reg 3, 6; 1 Mach 14, 35; Is 1, 26; 11, 5; 26, 2; Hab 2, 4: "El justo vivirá por la fidelidad"); la justicia misma hay que entenderla en el sentido de fidelidad (sobre todo en los Ps 36 6-7; 40, 11; 85, 11-14), como la fidelidad (*émét*) es traducida por δικαιοσύνη (Is 38, 19; cfr. 39, 8; Gen 24, 49; Ios 24, 14; Dan 8, 12).

30. "Si confesamos nuestros pecados, El es fiel y justo para perdonarlos y purificarnos de toda iniquidad" (1 Ioh 1, 9); cfr. Prv 28, 13; Ps 32, 5; *Manual de disciplina*, I, 24-26; *Himn.* I, 30; VII, 19-20.

31. Yavé es un Dios justo y salvador: δίκαιος καὶ σωτήρ (Is 45, 21; cfr. Zach 8, 7-8). Justicia y salvación aparecen constantemente asociadas: "En tu justicia sálvame" (Ps 31, 2; 24, 5; 35, 24-28; 55, 6; 71, 1. 15; 119, 123; 143, 1. 11; Is 45, 8; 46, 12-13; 51, 5-6. 8; 56, 1: "Mi salvación está próxima a llegar y mi justicia próxima a revelarse"; 61, 10; Ps 98, 2: "Yavé

Si todos los bienes concernientes a la salvación se interpretaban como una justicia sobreabundante [33] concedida por la voluntad misericordiosa de Dios [34], su dispensación debía efectuarse en y por el Mesías. Así, el esperado salvador y restaurador de un universo turbado por el pecado, es constantemente designado como justo y santo [35], pues su integridad le permite promover el advenimiento a la tierra de la justicia trascendente y escatológica: "El Justo, mi Siervo, justificará a las multitudes (culpables) y cargará con sus iniquidades" [36]. No se trata, pues, de un simple predicador que enseña y prepara "el camino de la justicia" —como Juan el Bautista (Mt 21, 32)—, sino que en su misma persona los creyentes se apropiarán el atributo divino de la justicia: "De David suscitaré un vástago justo... Se le llamará: Yavé-nuestra-Justicia" (Ier 23, 5). San Pablo precisará vigorosamente: "A quien no conocía el pecado, le hizo pecado por nosotros para que en El fuéramos justicia de Dios (2 Cor 5, 21) "Cristo Jesús ha venido a ser, de parte de Dios, nuestra sabiduría y justicia, nuestra santificación y redención" (1 Cor 1, 30). Así como Adán se encuentra en el origen de la condición pecadora de todos los hombres, Cristo les transmite el don de Dios: la justificación (perdón de los pecados), la gracia y la vida (Rom 5, 15-18). La metamórfosis del hombre viejo es tan real que puede hablarse de una nueva criatura o de una creación renovada [37], ya que el hombre nuevo "ha sido creado según Dios en la justicia y en la santidad de la verdad" [38], es decir, ha

---

ha manifestado su salvación, ha revelado su justicia a los ojos de las naciones. Ha recordado su bondad y su fidelidad". (*Doc. Damas*, XX, 20).

32. Ps 52, 5; 111, 7; Prv 12, 17; 19, 10; Is 51, 7; 45, 23-24 = Apc 15, 3. En este sentido, el Cristo Salvador será el "sí" de Dios, puesto que da cumplimiento a todas las promesas de salvación (2 Cor 1, 20). Comparar el epíteto "justo" dado al profeta-doctor (Mt 10, 41; 13, 17; 23, 35).

33. Dios hará que la *sedaqah* haga correr sus aguas como un río inagotable (Am 5, 24), desbordando como un torrente (Is 10, 22), abundante como las aguas del mar" (48, 18). Las nubes la hacen brotar (45, 8).

34. "Yavé hace germinar la justicia" (Is 41, 11); "Yavé llena a Sión de rectitud y de justicia" (23, 5); cfr. 9, 6; 11, 4-5; 28, 17; Ier 50, 7.

35. "He aquí que tu Rey viene hacia ti; El es justo y victorioso" (Zach 9 9); Rey que reina según la justicia" (Is 32, 1; cfr. 9, 6; 11, 5; 16, 5; Heb 7, 2); "El ama la justicia (Heb 1, 9) y la realiza por entero (Mt 3, 15; 5, 17). La primera confesión de fe es reconocer al Mesías como santo y justo: τὸν ἅγιον καὶ δίκαιον (Act 3, 14; cfr. 7, 52; 22, 14; 1 Ioh 2, 1).

36. Is 53, 11; 1Pet 3, 18: "Cristo murió por los pecados, el Justo por los injustos, δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων; de ahí la declaración de Pilato: "Soy inocente de la sangre de este Justo" (Mt 27, 24).

37. 2 Cor 5, 17; Gal 6, 15: cfr. Apc 3, 14: L. H. TAYLOR, *The New Creation* (New York, 1958); P. E. BONNARD, *Le vocabulaire du Miserere*, en *Mémorial A. Gelin* (Le Puy-París, 1961) 150 ss.

38. Eph 4, 24; cfr. Col 3, 9-10. Todas estas expresiones muestran que se trata de una transformación interior del hombre, y no de una justicia jurídica: Dios reconoce la rectitud y la buena voluntad humana. Los pecados, "todo aquello de lo que no habéis podido ser justificados por la ley de Moisés" (Act 13, 38), son perdonados. El neófito muere al pecado (Rom 6, 1-11); "por la obediencia de uno solo todos son constituidos justos, δίκαιοι κατασταθήσονται (Rom 5, 19). Notar la oposición ἐπι τῶν ἀδίκων-ἐπὶ τῶν ἁγίων (1 Cor 6, 1), que se corresponde con δίκαιος-ἄδικος

sido incorporado a Cristo por el rito bautismal: "Habéis sido lavados, habéis sido santificados, habéis sido justificados en el nombre del Señor Jesucristo y en el Espíritu de nuestro Dios" (1 Cor 6, 11).

Tal es la justicia del creyente: *Es justificado en Cristo* —ya que sólo mediante su unión al Salvador participa de la justicia de Dios [39]—; *es justificado por Cristo,* lo cual significa dos cosas: objetivamente, se beneficia de la mediación de Cristo, instrumento de propiciación expiatoria [40]; subjetivamente, participa en los frutos de su muerte redentora, entregándole su fe como a su Salvador. San Pablo insiste en este último aspecto [41], porque especifica la justicia nueva por oposición a la justicia de las obras. Lo que Dios pide es que tengamos confianza en su fidelidad, que asintamos a la obra de la salvación tal como la ha concebido y realizado, es decir, en su propio Hijo, muerto y resucitado, único mediador (Act 4, 12; 1 Tim 2, 5). Si la fe es esencialmente obediencia a la palabra y a la voluntad divina revelada por el Evangelio [42], se comprende que también sea la sola condición e incluso el título real exigido por Dios para la dispensación de la justicia [43]. Esta es una pura gracia [44] y un don

---

(Mt 5, 45; Act 24, 15) y ἀγαθός-πονηρός (Mt 5, 45; 22, 10). St Lyonnet (en *Recherches bibliques,* p. 168) subraya que la purificación de los pecados está más bien ligada a la muerte redentora de Cristo mientras que la justificación es una participación en la resurrección (Rom 4, 25).

39. Gal 2, 17, δικαιωθῆναι ἐν χριστῷ; 2 Cor 5, 21, δικαιοσύνη θεοῦ εν αὐτῷ. Cfr. Gal 2, 21: "Si la justicia se adquiriese por medio de la ley, entonces Cristo hubiera muerto en vano". Heb 3, 14: μέτοχοι τοῦ χριστοῦ. Según S. Schulz (*Zur Rechtfertigung aus den Gnaden in Qumran und bei Paulus,* en *Zetschrift für Theologie und Kirche,* 1959, pp. 155-185), en su teología polémica antifarisaica de la justificación San Pablo utiliza las nociones judías preexistentes. Pero en Qumrán la justificación por la gracia es el objetivo y fin de la vida mientras que para el Apóstol está centrada en Cristo y se sitúa en el origen mismo de la vida del creyente.

40. ἱλαστήριον (Rom 3, 25; cfr. C. Spicq, *L'Epître aux Hébreux,* París, 1952, I, pp. 304 ss.; P. H. Seidensticker, *Lebendiges Opfer, Rom 12, 1,* Münster, 1954, pp. 280-320; L. Morris, *The Meaning of* ΙΛΑΣΤΗΡΙΟΝ *in Rom 3, 25,* en *New Testament Studies* 1955, pp. 33-43). "Justificados en su sangre" (Rom 5, 9); "La justicia ejercida por uno solo" procura la justificación a todos los hombres (Rom 5, 18; cfr. Heb 2, 11); de ahí el acento puesto por Rom 3, 24 sobre la gratuidad de ese don "mediante la redención que está en Cristo Jesús, διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν χριστῷ Ἰησοῦ"; cfr. διὰ Ἰησοῦ χριστοῦ (Rom 5, 21; Phil 1, 11); ἵνα δικαιωθέντες τῇ ἐκείνου χάριτι (Tit 3, 7).

41. Gal 2, 16: δικαιοῦται... διὰ πίστεως χρισχτοῦ Ἰησοῦ... ἵνα δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως χριστοῦ; Rom 3, 21: δικαιοσύνη δὲ θεοῦ διὰ πίστεως χ.; Rom 3, 26: δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ; Phil 3, 9: διὰ πίστεως χριστοῦ.

42. Cfr. Act 6, 7; Rom 10, 13-17; 16, 26; 2 Cor 10, 5.

43. Esta actitud de religiosa sumisión de la criatura ante Dios es la que hace de Abrahán el modelo de los creyentes: "Abrahán creyó en Dios, y esto le fue computado como justicia" (Rom 4, 3; Gal 3, 6; cfr. Gen 15, 6; 1 Mach 2, 52; este acto de confianza en una promesa desconcertante de Dios se verá renovado por la Virgen María, "la que creyó", Lc 1, 38-45). λογίζομαι (Filón transcribe: ἐνομίσθη, *De leg. alleg.* III, 228) expresa, si no la equivalencia, al menos la proporción entre lo que se entrega y la estimación que

recibido, en cuanto el pecador recurre a la divina misericordia y se entrega a Cristo su Salvador. De este modo, queda bien claro que el hombre no tiene ningún mérito [45] y que en Dios radica toda bondad y justicia. Tal es el sentido profundo de la economía nueva: "para que ninguna carne pueda gloriarse delante de Dios" (1 Cor 1, 29); "¿Dónde está, pues, el derecho a jactarse? Queda excluido" [46].

Así, el verbo "justificar", cuando tiene a Dios por sujeto, significa "hacer justo, constituir en estado de justicia" [47], y con ello expresa una eficiencia real, es decir, la donación al cristiano de una cualidad nueva que consiste en la participación de la justicia de Dios y que implica ante todo la inocencia. Esto viene confirmado por la adquisición inmediata de *la paz* o amistad de Dios, incompatible con el pecado [48], por la recepción del Espíritu Santo —que también se debe a la fe (Gal 3, 2) y de ningún modo puede realizarse en un templo impuro—, por la inhabitación de Cristo viviente en el alma (2, 20) y, sobre todo, por la posesión inmanente de la vida misma de Dios. La justicia no es sólo una liberación del pecado y de la

---

de ello se hace (Rom 2, 26; 9, 8; 1 Cor 13, 5; Ps 106, 31; Is 40, 17, cfr. A. LEMONNYER *l. c.*, col. 2064).

44. Gal 3, 18: κεχάρισται ὁ θεός. Justicia y gracia son dos denominaciones de una misma realidad (cfr. P. BONNETAIN, art. *grâce*, en *D. B. S.*: III, 1272). El texto más denso es Rom 5, 1-2: "Habiendo recibido nuestra justificación de la fe, estamos en paz con Dios (causa principal), por Nuestro Señor Jesucristo, quien nos ha dado tener acceso (causa instrumental) por la fe a esta gracia en la que estamos establecidos".

45. Cfr. la confesión del hijo pródigo: "He pecado contra el cielo y contra ti; no soy digno de ser considerado hijo tuyo" (Lc 15, 21), la del publicano: "Soy un pecador" (Lc 18, 13), la del ladrón: "Para nosotros es justo: nuestros actos habían merecido el castigo que recibimos (Lc 23, 41), y las lágrimas de la pecadora (Lc 7, 45). La humanidad entera debe reconocerse pecadora y "someterse" a la justicia de Dios (Rom 10, 3), "de suerte que toda boca enmudezca y el mundo entero se reconozca culpable ante Dios (Rom 3, 19).

46. Rom 3, 27; cfr. 4, 2: "Si Abrahán hubiera obtenido su justicia por las obras, tendría de qué gloriarse"; Is 42, 8: "Yo soy Yavé; éste es mi nombre y no daré mi gloria a ningún otro; 48, 11.

47. Rom 3, 26; 4, 5; 8, 30 (En Qumrán el *hiphil* de *sâdaq* significa "justificar" en el sentido de borrar las faltas; quizá *Colección de Bendiciones*, IV, 22; y *Frag. Himn.*, V, 13; cfr. SVEND HOLM-NIELSEN, *Hodayot Psalms from Qumran* Aarhus, 1960). En pasiva δικαιοῦν puede traducirse por "hechos justos" (III, 24; 1 Cor 6, 11), "es hecho justo" (Rom 3, 28), "ha obtenido la justicia" (4, 2); "habiendo recibido la justicia" (5, 1). δικαιωθῆναι = δίκαιος γενέσθαι (Eccli 18, 22), como δικαιοῦται = δίκαιόν ἐστιν (Tob 6, 12-13; otros ejemplos en N. M. WATSON, *Some Observations on the Use of* ΔΙΚΑΙΟΩ *in the Sptuagint*, en *Journal of biblical Literature*, 1960, p. 265). El único empleo de *sâdaq* en *niphal* en el A. T., designa la purificación (mesiánica) del Templo (Dan 8, 14, traducido por la R. S. V.: "Then the Sanctuary shall be restored to its rightful State"). Cfr. *Corp. hermet.* "hemos sido justificados, ἐδικαώθημεν, ahora que la injusticia ya no existe" (XIII, 9).

48. Cuando Jesús absuelve a la pecadora, le da la paz en nombre de la fe que salva (Lc 7, 48, 50). Conexión idéntica: justificación-paz en Rom 5, 1; 14, 17; cfr. Eph 2, 14-17; Heb 7, 2; Iac 3, 18. Según la epístola a los Hebreos, todos los participantes de Cristo por la fe (3 14) tienen el corazón purificado (10, 22) y pueden acercarse a Dios (προσέρχεσθαι 4, 16; 7, 19-25; 12, 22-23; ἐγγίζειν, 7, 19); cfr. C. M. PERRELLA, *De justificatione secundum Epistulam ad Hebraeos*, en *Biblica* (1933) 1-21, 150-169.

muerte (Rom 8, 2-4), sino la adquisición de la "vida nueva" (6, 4), participación de la vida misma de Dios [49]: justificados por la gracia de Cristo, nos hacemos herederos de una vida eterna (Tit 3, 7). Si el axioma: "El justo vive de la fe" [50] tiene un sentido, sin duda es el de una animación divina inmanente al creyente, que le hace convertirse en fuente de buenas obras, producir frutos de virtud y conducirse como hijo de Dios [51]. Sin duda que esta justicia del cristiano es solamente inicial y, propiamente, sólo designa su estado de santificación en el mundo; pero está ordenada a la glorificación final [52] y es de su mismo orden [53]. Ya no habrá ningún cambio esencial para el pecador justificado; una vez recibida la gracia inicial, es heredero legítimo de los bienes celestiales [54]: "A los que llamó, a ésos los justificó; y a los que justificó, a ésos también los glorificó" [55].

49. Rom 5, 21: διὰ δικαιοσύνης εἰς ζωὴν αἰώνιον; Cfr. 1 Pet 2, 24: "a fin de que muertos al pecado vivamos para la justicia".

50. Rom 1, 17; 5, 21; Heb 10, 38. Para la significación teológica, cfr. A. FEUILLET, *La citation d'Habacuc 2, 4 et les huit premiers chapîtres de l'Épître aux Romains*, en *New Testament Studies* (1959) 52-80. Recordemos la interpretación de este versículo por el *pesher d'Hab.*: "La explicación de esto concierne a todos los que practican la Ley en la casa de Judá, a los que Dios librará de la casa del Juicio a causa de su aflición y de su fidelidad hacia el Maestro de Justicia" (VIII, 1-3).

51. "Vivamos en este siglo presente con justicia y piedad" (Tit 2, 12; cfr. 3, 7-8; 1 Tim 6, 11; 2 Tim 2, 22; 3; 16). "Sabed que todo el que cumple la justicia ha nacido de El (1 Ioh 2, 29); "El que practica la justicia es justo como El es justo" (1 Ioh 3, 7; cfr. 3, 10). Si el cristiano vive en la libertad de los hijos de Dios ante todo es porque ha sido librado de la esclavitud del pecado (Rom 6, 6-7; 12-14; cfr. R. SCROGGS, en *New Testament Studies*, 1963, X, pp. 104-108; C. KEARNS, en *Analecta Biblica* 17, Roma, 1963, pp. 301-307).

52. Cfr. Gal 5, 5: "Nosotros aguardamos la esperanza de la justicia"; Heb 3, 6.

53. Cfr. Is 45, 25: "En Yavé, toda la raza de Israel encontrará justicia y gloria". Justificar es a menudo equivalente a glorificar (Bar 2, 18; Lc 7, 29; 1 Tim 3, 16); el justo es introducido a un estado de gloria: revestido de un manto de honor (Eccli 27, 8; Prv 8, 18; 21, 21); coronado con la diadema de la gloria del Eterno" (Bar 5, 2. 9), su poder se ensalza gloriosamente (Ps 112, 9) y de toda la tierra se eleva la aclmaación: "Gloria al justo" Is 24, 6). "Los justos resplandecerán como el sol" (Mt 13, 43).

54. Gal 4, 7. La Epístola a los Hebreos que muestra a Cristo impulsando nuestra fe hasta su consumación (Heb 12, 2) afirma que los santificados (10, 10) tienen ya acceso a la ciudad del Dios vivo (12, 22); solamente necesitan perseverar (3, 14: τὴν ἀρχὴν τῆς ὑποστάσεως μέχρι τέλους). El cielo es la ciudad de los "espíritus de los justos llegados a la perfección" (12, 23), con los ángeles inscritos en ella como primogénitos (J. LÉCUYER entiende que aquí se designa la asamblea de los cristianos que constituye el nuevo Pueblo de Dios, la Iglesia; *Ecclesia Primitivorum*, en *Analecta Biblica* 18, Roma, 1963, pp. 161-168); porque "sólo los justos son inscritos en el libro de la vida" (Ps 69, 29). Son los mismos "justos" de Mt 25, 37. 46, que después de practicar la misericordia aquí abajo tomarán posesión del reino para ellos preparado (el juicio escatológico reconoce y sanciona la justicia de los caritativos; Dios aprueba la conducta de los justos, cfr. Heb 11, 4-7). Por el contrario, "los injustos no heredarán el reino" (1 Cor 6, 9; cfr. Gal 5, 19-21).

55. Rom 8, 30 (cfr. AGAPÈ I, pp. 250 ss.). Como hace notar ED. SCHWEIZER, esta conexión es tanto más fuerte cuanto que, según las categorías del pensamiento hebraico, el acontecimiento pasado se concibe como siempre

En conclusión, la justicia de cualquiera que cree y se entrega a Cristo es tan real, interior y ontológica como su filiación divina, su nuevo nacimiento y su nueva vida [56]. Patrimonio del "hombre nuevo" [57], el único apto para transformarse en miembro del Reino de Dios [58], la justicia es a menudo idéntica a lo que hoy llamamos la gracia santificante, que San Pablo designaba por: caridad [59], lo mismo que San Juan [60]. De hecho, la justicia nueva consiste en amar al prójimo (Mt 5, 43-48; Rom 13, 8-10).

---

presente en sus consecuencias. El verbo hebraico carece de precisión de tiempo, en sentido moderno. De igual modo, la existencia del hombre concebida como desplegándose ante Dios no es otra cosa que su condicionamiento, su relación con Dios, independientemente de sus coyunturas temporales (*Zur Herkunft der präexistenzvorstellung bei Paulus*, en *Evangelische Theologie*, 1959, p. 66).

56. Cfr. *supra* pp. 81 ss. No cabe más que repetir con M. J. LAGRANGE: "El objeto de este artículo era demostrar que si ciertos exégetas protestantes fueran lógicos deberían darse cuenta de que el punto de partida de la religión que se pretende reformada fue un noble contrasentido" (*R. B.* 1914, p. 503; cfr. M. A: CARRÉ, *La méthode luthérienne en exégèse à propos de la justice de Dieu*, en *Revue Thomiste*, 1931, pp. 522-555; sobre la reacción que se produjo, cfr. N. H. SNAITH, *The distinctive Ideas of the Old Testament*, 4.ª ed. Londres 1950, p. 165 ss.).

57. Eph 4, 24; cfr. 2 Cor 5, 17: "El ser viejo ha desaparecido y surge un nuevo ser".

58. Mt 5, 20; 6, 33; 7, 21, 16; 19 (las llaves del Reino = poder de perdonar los pecados, de justificar); Ioh 3, 3. 5.

59. Según 1 Cor 13, 1-3, sin la *agape* no se es nada, ni se tiene nada, ni nada tampoco vale en el "orden sobrenatural", lo cual equivalentemente se entiende de la justicia. Dios manifiesta o demuestra su amor (Rom 5, 8; I Ioh 4, 9) del mismo modo que revela su justicia (Rom 1, 17; 3, 5. 21); ésta nos hace justos, lo mismo que su caridad nos da el poder amarle. La justicia del cristiano viene de Dios (Phil 3, 9; Rom 8, 33), igual que la caridad (Rom 5, 2; 1 Ioh 4, 7); y ambas nos vienen gracias a Cristo. Si se observa, con St. Lyonnet, que el esquema de la parte dogmática de Rom (cc. I-IV; V-VIII) está constituida por los dos temas paralelos de "la justicia de Dios" y de "la caridad de Dios" (*Note sur le plan de l'Epître aux Romains*, en *Mélanges J. Lebreton*, París, 1951, I, pp. 301-316); claramente aparece que δικαιοσύνη y ἀγάπη son dos entidades de la misma estructura teológica y que es imposible negar el realismo de una de ellas si se acepta el de la otra.

60. Tanto como San Pablo subraya San Juan la base cristológica de la justicia del creyente (I Ioh 2, 19; 3, 7; cfr. O. PRUNET, *La morale chrétienne d'après les Écrits johanniques* París, 1957, p. 85); pero su vocabulario es del todo diferente (no conoce los términos: justificación, justificar; y emplea una sola vez: gracia y fe Ioh 1, 12; 1 Ioh 5, 4). Conforme a la parábola de *la viuda obstinada y el juez indiferente* (Lc 18, 1-8; cfr. *R. B.* 1961, pp. 68-90), considera la justificación realizada por Cristo (y el Espíritu-Paráclito, Ioh 16, 7; cfr. Gal 5, 5) bajo su aspecto objetivo y escatológico, en el curso del proceso cósmico que decide la victoria sobre el acusador: Satán (Apc 12, 10-12; cfr. Ioh 16, 11) y sobre el mundo (Ioh 16, 33): el mundo incrédulo es condenado (Ioh 5, 45-46; cfr. 12, 31; 16, 7), y los creyentes salvados (12, 44-50). Cfr. TH. PREISS, *La Justification dans la pensée johannique*, en *Hommage et Reconnaissance... K. Barth* (Neuchâtel-París, 1946) 100-118.

II. *El cristiano impecable y pecador*

El regenerado, miembro del Reino, hijo de Dios, viviendo en Cristo, movido por el Espíritu, continúa siendo, no obstante, un pecador, no sólo en potencia, sino también de hecho. Ciertamente, el Señor prescribe a la mujer adúltera que no peque más [61]; San Pedro afirma a sus lectores que si consiguen afianzar su vocación por la práctica de las virtudes no tropezarán jamás [62]; para San Pablo, una vez que nuestro hombre viejo dominado por el pecado ha sido crucificado con Cristo, "el cuerpo de pecado", es decir, esclavizado y entregado al pecado, queda destruido o reducido a la impotencia (καταργηθῇ), "a fin de que ya no seamos esclavos del pecado" [63]; San Juan es aún más categórico: el hijo de Dios, no sólo no comete el mal (1 Ioh 3, 6; 5, 8), sino que le es imposible pecar: οὐ δύναται ἁμαρτάνειν (3, 9).

Y sin embargo, si lo esencial de la misión de la Iglesia es continuar la obra de su Fundador (Mt 1, 21; Mc 2, 10), necesariamente se resume en el poder de perdonar los pecados a todos los hombres que logra reunir en su seno: "Yo te daré las llaves del reino de los cielos, y cuanto atares en la tierra será atado en los cielos y cuanto desatares en la tierra será desatado en los cielos" [64]. Pedro es como un mayordomo que introducirá a los hombres en el Reino de Dios [65].

---

61. Ioh 8, 11 (cfr. 5, 14): μηκέτι ἁμάρτανε; el imperativo presente con μή indica la prohibición: de continuar en el pecado. Los griegos no conocieron la noción bíblica de pecado (E. DES PLACES, *Péché,* en *D. B. S.* VII, 480), cuyos elementos ha puesto de relieve E. BEAUCAMP (*ibid.* col. 407 ss.): deficiencia e impureza poder de destrucción, nada y mentira; lo que desagrada a Dios y le ofende, lo que provoca su cólera y se opone a la realización de su justicia; el acto de ruptura con Yavé.

62. 2 Pet 1, 10: οὐ μὴ πταίσητέ ποτε.

63. Rom 6, 6: τοῦ μηκέτι δουλεύειν ἡμᾶς τῇ ἁμαρτίᾳ; Ioh 8, 34.

64. Mt 16, 19. Este versículo, atestiguado por todos los *mss.* y las versiones, es ciertamente auténtico, aunque San Ireneo no lo cita (*Adv. Haer.* III, 18). Cfr. W. L. DULIÈRE, *La Péricope sus le "Pouvoir des Clés"*, en *La Nouvelle Clio* (1954) 73-90; O. CULLMANN, *Petrus* 2.ª ed., (Zürich 1960) pp. 234 ss. A. LEGAULT, *L'authenticité de Mt 16, 17-19,* en *Studia,* 13, Desclée de Brouwer, 1962, pp. 35-52. F. OBRITZ, *Echtheitsfragen und Deutung der Primatstelle Mt 16, 18 f.* (Münster 1961).

65. *"Ut introduceret in coelum"* comenta Santo Tomás (*in h. l.*), quien explica: Cuando una casa está cerrada es imposible penetrar en ella. Ahora bien, el pecado es un obstáculo para la entrada del Reino de los cielos, que fue suprimido por la Pasión de Cristo (Heb 10, 19; Apc 4, 1). En rigor, las llaves son el símbolo del poder del intendente, del personaje (Visir, Maestro del Palacio) encargado de la guarda y administración de la casa (Is 22, 22; Apc 3, 7). El propietario y el maestro de ésta, Cristo, al entregar las llaves a Pedro le confía el poder de permitir o rehusar la entrada en el Reino de los cielos (M. J. LAGRANGE, *Evangile selont saint Matthieu,* París 1927, p. 328 ss.; E. R. MARTÍNEZ, *The Interpretation of* oi Mathetai *in Matthew 18,* en *The catholic biblical Quarterly,* 1961, p. 282 ss. A. M. MALO, *L'Évangile de saint Mathieu, évangile ecclésiastique,* 13, Desclée de Br. 1962, p. 22 ss.). Los sacerdotes custodiaban las llaves del santuario (STRACK-BILLERBECK, I, p. 737; 5 Q XIII, 7: "Tú has santificado a Leví, y le has dado el poder de atar [y desatar]). Poseer "la llave de la casa de David", es tam-

Su poder de magisterio es ilimitado, puesto que puede "atar y desatar", lo cual expresa la totalidad de las aplicaciones de dicho poder [66]: Hagas lo que hagas en la tierra, el cielo ratificará tu iniciativa en favor de los pecadores. Todos los Apóstoles y sus sucesores gozarán de la misma autoridad [67] y anticiparán las sentencias del juicio postrero: "A quienes perdonareis los pecados, les serán perdonados; a quienes se los retuviereis, les serán retenidos" [68].

Sin duda, estos textos se aplican a otros dominios, y ante todo a la ablución bautismal, pero también se refieren a la "absolución" ulterior de los creyentes, puesto que el Señor prevé sus fallos: "Si tu hermano ha pecado..." (Mt 18, 15; cfr. Iac 5, 15; 1 Ioh 5, 16), y la necesidad en que se encontrarán de ser perdonados. Además, les aconseja que pidan cada día: "perdónanos nuestras deudas así como nosotros perdonamos a nuestros deudores" [69] y "líbranos del

---

bién tener el poder de introducir en la morada de Dios (cfr. L. LIGIER, *Péché d'Adam et péché du monde*, París, 1961, II, p. 46 ss. A. MÉDEBIELLE, art. *Eglise*, en D. B. S. 578 ss.), y por tanto absolver (cfr. J. DUPONT, *Le Paralytique pardonné*, en *Nouvelle rev. théologique*, 1960, p. 955 ss.

66. En todas las lenguas, la oposición de dos contrarios expresa la totalidad; por ejemplo: hacer lo posible y lo imposible; Dios haciendo la paz y creando la desgracia (Is 45, 7); "¿Está permitido el día del sabbat, hacer el bien o hacer el mal, salvar una vida o quitarla?" (Mc 3, 4 = no hacer absolutamente nada); *entrar y salir* resume todas las circunstancias de la vida, en todas partes y siempre (Ioh 10, 9; Act 1, 21. Cfr. H. RIESENFELD, *Accouplements de Termes contradictoires dans le Nouveau Testament*, en *Coniectanea neotestamentica*, 1944, pp. 1-21; A. M. HONEYMAN, *Merismus in biblical Hebrew*, en *Journal of biblical Literature*, 1952, pp. 11-18; A. MASSART, *L'emploi, en égyptien, de deux termes opposés pour exprimer la totalité*, en *Mélanges bibliques... A. Robert*, París, 1957, pp. 38-48; y sobre todo G. LAMBERT, *Lier-délier. L' expression de la totalité par l'opposition de deux contraires*, en *Vivre et Penser*, 1944, pp. 91-103; otras referencias en H. RUGIER, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, París, 1963, p. 70). En el lenguaje rabínico, atar y desatar = lanzar anatema sobre alguien y levantarlo, más tarde: declarar algo prohibido o permitido (Mt 23, 13); aquí, los juicios emitidos por Pedro en virtud de su función son sancionados por el cielo.

67. Así entendió la tradición el pasaje de Mt 18, 18, según la indicación de su contexto: "Todo lo que atéis en la tierra será atado en el cielo, y todo lo que desatéis en la tierra será desatado en el cielo" (cfr. C. DIDIER, *D'une interprétation récente de l'expression "Lier-Délier"*, en *Mélanges de Science Religieuse*, IX, 1; 1952, pp. 55-62). Siguiendo a J. SCHMITT (*Les Manuscrits de la Mer Morte. Colloque d'Strasbourg*, París, 1957, p. 98), A. DUPONT-SOMMER (*Exorcismes et guérisons dans les Écrits de Qumran*, en *Supplements to Vetus Testamentum*, VII, 1960, p. 260) relaciona Mt 18, 18 con *Doc. Dam.* XIII, 10: "El *mebaqqer*, soltará todas las cadenas que les atan para que no haya nadie oprimido o destrozado en su congregación".

68. Ioh 20, 23. Para este efecto, Cristo resucitado da a los Doce "un espíritu santo" (v. 22), es decir, una fuerza eficaz, un poder sobrenatural. Cfr. A. VÖGTLE, *Ekklesiologische Auftragsworte des Auferstandenen*, en *Sacra Pagina* (París-Gembloux, 1959) II, pp. 280-294.

69. Mt 6, 12 (Cfr. F. CH. FENSHAM, *The legal Background of Mt 6, 12*, en *Novum Testamentum*, 1960, pp. 1-2; H. VAN DEN BUSSCHE, *Le Notre Père*, París, 1960, p. 89 ss.; A. HAMMAN, *La Prière*, París, 1959, I, pp. 120 ss.); la parábola del Deudor despiadado (Mt 18, 23-35; cfr. C. SPICQ, *Dieu et l'homme selon le Nouveau Testament*, París, 1961, p. 54 ss.).

mal" [70] Ya en los primeros días de la Iglesia, Ananías miente al Espíritu Santo (Act 5, 3), y la acepción de personas suscita divisiones en la comunidad (6, 1; cfr. 1 Cor 1, 11 ss.; Iac 2, 9). Así como el Maestro había puesto en guardia a sus discípulos contra el peligro de las recaídas (Lc 11, 24-26; cfr. 2 Pet 2, 20), los Apóstoles se muestran preocupados por la fidelidad de los convertidos [71] y todas sus cartas contienen exhortaciones a la perseverancia, tantas como amonestaciones por faltas realmente cometidas [72]. Ya no se trata de los incorregibles (2 Cor 12, 21), ni en general de casos excepcionales, como si los pecadores constituyeran una clase inferior de hermanos "débiles" (1 Cor 8, 11-12), que no logran vivir íntegramente el Evangelio. San Pedro pecó en Antioquía [73]. San Pablo confiesa su propia miseria: "¡Miserable de mí!... Yo mismo, que con la mente sirvo a la Ley de Dios, sirvo con la carne a la ley del pecado" [74]; y San Juan exige el reconocimiento sincero de su condi-

---

70. Con pleno derecho mantiene Harder esta traducción (art. πονηρός, en G. KITTEL, *Th. Wört.* VI, 555, 561), *frente a* "Malo, Maligno" = el diablo) preferida por numerosos modernos.

71. 2 Pet 2, 20-22; 1 Pet 4, 2-6; 2 Thes 3, 11; 1 Cor 5, 1; Eph 4, 17: "No os comportéis como se comportan los paganos"; cfr. 2 Cor 11, 29: "¿Quién desfallece, que yo no desfallezca? ¿Quién se escandaliza, que yo no me abrase?; Heb 13, 9.

72. Iac 1, 26: "El que no refrena su lengua...; 2, 6; 3, 2: "Nosotros cometemos faltas en muchos puntos"; 3, 14: "Si lleváis en el corazón un celo amargo"...; 5, 11: "Proclamamos bienaventurados a los que han resistido con firmeza"; Rom 6, 12-20; 1 Thes 5, 14: "Si alguno no obedece..."; 2 Tim 2, 13: "Si somos infieles..."; 1 Ioh 3, 20: "Si nuestro corazón nos condena..." (cfr. AGAPÈ III, p. 264).

73. Gal 2, 11, κατεγνωσμένος "hallado en falta, confeso, reconocido culpable"; de ahí la afirmación de Santo Tomás: "Verum est quod Petrus peccavit" (1-2, q. 103, a. 4, ad 1um); lo cual extiende a todos los Apóstoles inmunizados contra el pecado mortal: "Peccaverunt tamen venialiter, et hoc fuit eis ex fragilitate humana" (ad Gal II, lect. 3).

74. Rom 7, 24-25. Desde siempre los comentadores han buscado identificar el "Yo" de Rom 7, 14 ss. (cfr. E. DELAY, *Une question d'Anthropologie à propos de Rom VII,* en *Revue de Théologie et de Philosophie;* 1940, páginas 336-344). ¿Se trata del hombre viejo (los paganos, cfr. W. G. KÜMMEL, *Man in the New Testament,* Londres, 1963, pp. 50 ss.), o del hombre nuevo regenerado por la gracia? ¿Se trata del judío bajo la Ley (FR. L. LEENHARDT, *L'Épître de saint Paul aux Romains,* Neuchâtel-París, 1957, p. 43), o de Pablo mismo? Hay que pensar que se trata de todos los hombres, juzgados por un teólogo; primero del judío, después del pagano sometido a una obligación moral; pero también del hombre nuevo; porque si el *pneuma* infuso es capaz de dominar la carne, ésta continúa siendo, con su concupiscencia, una posibilidad de pecar. Sólo la muerte nos librará de esa tendencia hostil hacia Dios. El mismo San Pablo tuvo que soportar esta propensión hacia el mal... "El cuadro que nos pinta es demasiado vivo y dramático para no traducir dolorosas experiencias personales... sufridas a lo largo de su vida, bajo la Ley, como fariseo, pero experiencias sin duda resumidas e interpretadas a la luz de su fe y de su vida cristiana... San Pablo no se propone precisamente hacernos su confesión, sino más bien describir el estado de cualquier hombre puesto ante una ley que debe practicar" (A. LEMONNYER, *Épîtres de saint Paul,* 1905, I, pp. 293-294); y está muy próximo a las concepciones qumranianas (cfr. H. BRAUN, *Gesammelte Studien zum Neuen Testament,* Tübingen, 1962, pp. 100-119): donde la autobiografía del Salmista y del Maestro de justicia se convierte en liturgia, "en Pablo se

ción a todos los cristianos: "Si dijéramos que no tenemos pecado, nos engañaríamos a nosotros mismos y la verdad no estaría en nosotros [75]. Pero entonces, ¿cómo es posible que, escribiendo precisamente a sus discípulos "para que no pequéis" [76], les recuerde tan a menudo este enunciado del *kerygma* primitivo: Todo cristiano, es decir, cualquiera que permanece en Cristo y es hijo de Dios, no peca [77], e incluso: no puede pecar más [78]?

Se observará ante todo que, en estos últimos textos, San Juan emplea siempre el presente que designa, o bien un acto repetido que contribuye a engendrar una costumbre (presente frecuentativo), o una acción que empezó anteriormente a producirse y todavía dura en el momento en que se habla, o finalmente un ensayo, una tentativa [79]. Y efectivamente, el cristiano en el que permanece la semilla de Dios [80] no puede, so pena de contradicción y de mentira —como un buen árbol que produjera malos frutos— perseverar en sus pecados pasados, y menos aún decidirse de nuevo a pecar. Su mismo ser de regenerado le dicta su conducta de vida. Precisamente "hacer el pecado" se opone radicalmente a "hacer la justicia" [81]; aún más claramente: cometer resueltamente el pecado es revelarse como hijo del diablo (1 Ioh 3, 8), mientras que practicar la justicia es *manifestarse* (3, 10) como hijo de Dios (2, 29), a semejanza del Hijo por excelencia, el justo perfecto (1 Ioh 5, 18; 2, 6. 29; 3, 3. 5).

Resulta, pues evidente que "pecadores y "justos" son dos categorías objetivas que hay que entender en función de la fe primitiva en lo que ésta tiene de esencial: Cristo, no sólo ha quitado el pecado [82], sino que lo ha quitado consiguiendo una victoria sobre el

---

convierte en teología (*Recueil L. Cerfaux*, Gembloux, 1962, III, p. 302). Cfr. FILÓN: "No hay hombre que por sus propios medios haya recorrido la existencia sin dar pasos en falso desde su nacimiento hasta su muerte; todos caen, voluntaria o involuntariamente, en cada ocasión" (*Quod Deus sit* 75; cfs. *De mutat.* 55).

75. 1 Ioh 1, 8 (cfr. Apc 22, 11: "Que el justo continúe obrando la justicia"). Esta ceguera nefasta es la del fariseo de Lc 18, 11, y la de los Rabinos que no tenían dudas de que observaban la Ley entera; cfr. AGAPÈ, I, p. 34, n. 4.

76. 1 Ioh 2, 1, ἵνα μὴ ἁμάρτητε; aoristo subjuntivo ingresivo = que no os pongáis a pecar; o: que no continuéis pecando como antes de vuestra conversión.

77. 1 Ioh 3, 6, οὐχ ἁμαρτάνει; v. 9, ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ; v. 18, οὐχ ἁμαρτάνει. Todos estos verbos están en presente y significan que el cristiano no permanece en el estado de pecado o en condición pecadora.

78. 1 Ioh 3, 9, οὐ δύναται ἁμαρτάνειν; no puede continuar pecando.

79. Presente de *conatu* (Ioh 10, 32; 13, 6): "ponerse a". Cfr. F. M. ABEL, *Grammaire du Grec biblique* (París 1927) 250 ss.

80. 1 Ioh 3, 9; cfr. *supra* pp. 86 ss.

81. Ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν (1 Ioh 3, 4. 8; ὁ ἁμαρτάνων, v. 6; ὁ μὴ ποιῶν δικαιοσύνην, v. 10) — ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην (2, 29; 3, 7; ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ, v. 9). Cfr. P. GALTIER, *Le Chrétien impeccable*, en *Mélanges de Science religieuse*, IV, 2 (1947) 137-154; R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe* (Friburgo, 1953) 253 ss.

82. Ioh 1, 29; 1 Ioh 3, 5: "El se manifestó para quitar los pecados"; Act 5, 31; 10, 43; 13, 38. R. SEEBERG, *Die Sünden und die Sündenvergebung*

diablo [83], príncipe de este mundo [84], criminal, seductor y pecador desde el principio [85]. En función de la eficacia de este triunfo del realismo de la participación en Cristo y en la filiación divina, debe decirse que los cristianos han vencido al mundo (1 Ioh 5, 4), lo mismo que Cristo (Ioh 16, 33; cfr. Lc 10, 18), y que han triunfado sobre el Maligno (1 Ioh 2, 14); por tanto, pertenecen de derecho a un universo sin pecado [86], al universo de la vida, de la verdad y de la luz [87].

Todo consiste en perseverar en esta unión con Dios y con su Hijo, pero aquí se plantea el problema teológico. Es cierto que mientras el discípulo "permanece" en Cristo y en su amor [88], su impecabilidad está asegurada: el Hijo de Dios le protege y el Maligno no puede alcanzarlo [89], nada puede hacerle tropezar [90] y vive como Cris-

---

nach dem ersten Brief des Johannes, en *Festschrift L. Ihmels* (Leipzig, 1928) 19-31.

83. "He ahí por qué el Hijo de Dios se manifestó: para destruir las obras del diablo" (1 Ioh 3, 8); Ioh 12, 31: "Ahora el príncipe de este mundo va a ser arrojado fuera".

84. Ioh 12, 31; 14, 30; 16, 11; 1 Ioh 5, 19: "Sabemos que el mundo entero está bajo la férula del Maligno". El mundo es irreductiblemente opuesto a Dios (Ioh 17, 9; 1 Ioh 2, 15-17).

85. Ioh 8, 44: "el diablo... vuestro padre... era homicida desde el principio": 1 Ioh 3, 8: "Desde el principio el diablo peca"; Apc 12, 9: "Fue precipitado el gran dragón, la antigua Serpiente, el que se llama Diablo y Satán, el que extravía a toda la tierra habitada". E. E. SCHNEIDER, *Mysterium iniquitatis. Das heilige Geheimnis der Sünde*, en *Theologsche Zeitschrift* (1963) 113-125.

86. Cfr. Heb 9, 28, χωρὶς ἁμαρτίας. Es el *eon* escatológico (cfr. Apc 21, 27: "nada impuro podrá penetrar en ella"), donde el pueblo elegido será santo (Is 60, 21: "Tu pueblo sólo se compondrá de justos"; Dan 7, 18. 27). I. DE LA POTTERIE (*L'impeccabilité du chrétien d'après 1 Ioh 3, 6-9*, en *Recherches bibliques III, L'Évangile de Jean*, Desclée de Brouwer, 1958, pp. 161-177) ha puesto de relieve que esta impecabilidad era atribuida al Espíritu (Ez 36, 27-28; cfr. Gal 5, 16: "Dejaos conducir por el Espíritu y no daréis satisfacción a los deseos de la carne"; (Rom 8, 14), a la Sabiduría (Eccli 24, 22: "Los que hacen mis obras no pecarán jamás"), a la Ley (Ps 37, 31; 119, 11). En el N. T. es sobre todo la caridad el lazo inquebrantable entre Cristo y los suyos: Tenemos la victoria definitiva... Nada podrá separarnos de la *agape* de Dios en Cristo (Rom 7, 37-39); y San Agustín señala con perspicacia que solamente la falta de caridad es contradictoria con la vocación cristiana (*In 1 Ioh*, tract. V, 3; *P. L.* XXXV, 2013).

87. Según la enseñanza del Señor, los hijos del Reino se oponen a los hijos del Maligno (Mt 13 38; cfr. 12, 34. 39), como los buenos a los malos (22, 10) y a los injustos (13, 49); lo mismo que, en San Pablo, los creyentes a los perversos (2 Thes 3, 2) y a los engañadores-engañados (2 Tim 3-13).

88. Según la enseñanza de San Juan, el modo de *permanecer* en Cristo o en la caridad es mediante la observancia de los mandamientos, es decir, por la fidelidad (Ioh 15, 4-10; 1 Ioh 2, 17; 3, 9. 24); pero como ésta depende del "permanecer en Cristo", la respuesta a la cuestión no es explícita. Puede pensarse razonablemente que el μένειν o la κοινωνία vienen asegurados por una buena voluntad fundamental, la intención recta, toda esa actitud moral del cristiano que tiende hacia Dios y reniega del pecado; cfr. J. BONSIRVEN, *Les Épîtres de saint Jean*[2] (París 1954) 156 ss.

89. 1 Ioh 5, 18; cfr. Ids 24: "El que puede preservaros de tropiezos (φυλάξαι ὑμᾶς ἀπταίστους) y manteneros irreprensibles ante su gloria"; Heb 13, 6: "El Señor es mi socorro... ¿Qué puede hacerme un hombre? El dia-

to ha vivido (1 Ioh 2, 6). Todo esto es evidente [91]... Mas, por una parte, el cristiano se ve exhortado a protegerse a sí mismo, puesto que vive en un mundo corrompido y corruptor, y le es difícil no sufrir su influencia [92]; además, guarda dentro de sí una cierta complicidad con el mal, de la que le es preciso purificarse si quiere mantener su fidelidad al Señor [93]. Es decir que la seguridad de un hijo de Dios continúa siendo precaria aquí abajo; conserva la gracia como un tesoro en un vaso de barro [94].

Esta antinomia es subrayada sobre todo por San Pablo, y solamente se aclara por la concepción propiamente bíblica de la personificación del pecado, que intenta tiranizar a los hombres. El texto capital es el de Rom 7, 14-25: "Yo soy carnal, vendido al servicio del pecado [95], pues no pongo por obra lo que quiero, sino lo que aborrezco, eso hago. Si, pues, hago lo que no quiero... ya no soy yo quien obra esto, sino el pecado que mora en mí. Pues yo sé que no hay en mí, esto es, en mi carne, cosa buena. Porque el querer el bien está en mí, pero el hacerlo, no. En efecto, no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero. Pero si hago lo que no quiero, ya no soy yo quien lo hace, sino el pecado que habita en mí. Por consiguiente, tengo en mí esta ley: que, queriendo hacer el bien, es el mal quien se impone; porque me deleito en la ley de Dios se-

---

blo ronda como león que busca su presa (1 Pet 5, 8). Pero Cristo, "el mismo hoy que ayer" (Heb 13, 8) continúa velando y orando por sus discípulos, como lo hizo durante su vida mortal (Lc 22, 32. 35; Ioh 17, 12. 15), y asegurándoles una protección eficaz (Apc 3, 10, κἀγὼ σε τηρήσω); de suerte que el diablo no puede alcanzarlos. ἅπτω tocar para apresar, asir" (1 Cor 7, 1; en sentido peyorativo: "poner la mano sobre alguien, atacar"; cfr. Gen 26, 11; Ier 4, 10; Ps 105, 15: "No toquéis a mis ungidos"; AGAPÈ I, p. 125, n. 1.

90. 1 Ioh 2, 10; cfr. Ioh 11, 9 (AGAPÈ III, p. 249); Apc 2, 14.

91. San Agustín comenta precisamente: "In quantum in ipso manet, in tantum non peccat" (*In 1 Ioh,* tract. IV, 8, 7; *P. L.* XXXV, 2010). No hay que acusar a San Juan de tautología. El habla en semita, como el autor del Eclesiástico: "En todas tus acciones acuérdate de tu fin y jamás pecarás (Eccli 7, 36; cfr. 28, 6. 7). Parece tratarse, por tanto, de una cuestión de memoria y de atención. Es lo que hoy llamamos: "tener conciencia" (de la palingenesia bautismal); cfr. Rom 14, 13: "Es pecado todo lo que no ha brotado de (la) fe". De ahí las exhortaciones contra la torpeza, la negligencia, el olvido (Lc 21, 34; Iac 1, 25; 1 Tim 4, 14-15; 2 Tim 2, 7-8; Heb 2, 3; 12, 15; 13, 2. 16; 2 Pet 1, 9).

92. Toda la religión se resume en el amor fraterno y en guardarse limpio de la impureza del mundo (Iac 1, 27; cfr. AGAPÈ I, pp. 199 ss.). San Pedro evoca el caso de los cristianos que se dejan comprometer de nuevo en las impurezas del mundo y vencer por ellas (2 Pet 2, 20). Explica que dichas impurezas se fundan en la concupiscencia (ἐπιθυμία, 1, 4), como Tit 2, 12 (cfr. Eph 2, 2 ss.). Es preciso aborrecerlas (1 Ioh 2, 15-17).

93. 1 Ioh 3, 3: ἁγνίζει ἑαυτον; 3, 20; 1 Cor 5, 7: ἐκκαθάρατε; 2 Cor 7, 1; 1 Tim 5, 22: σεαυτὸν ἁγνὸν τήρει (2 Tim 2, 21) = sin dejarte corromper: permanece honesto, íntegro.

94. 2 Cor 4, 7. Cfr. C. SPICQ, *L'image sportive de 2 Cor 4, 7-9,* en *Ephemerides theologicae Lovanienses* (1937) 209-229.

95. Se comenta a menudo πεπραμένος ὑπο τὴν ἁμαρτίαν (v. 14): caído en poder del pecado, pero la imagen es la de venderse en esclavitud para servir al pecado y estar sometido a sus exigencias más imperiosas, cfr. ἀντιστρατευόμενον, αἰχμαλωτίζοντά (v. 23); ἐβασίλευσεν (5, 21; cfr. 6, 12), ἐλευθερωθέντες (6, 22).

gún el hombre interior, mas siento otra ley en mis miembros que repugna a la ley de mi mente y me encadena a la ley del pecado, que está en mis miembros. ¡Desdichado de mí! [96]. ¿Quién me librará de este cuerpo de muerte?... Así, pues, yo mismo, que con la mente sirvo a la Ley de Dios, sirvo con la carne a la ley del pecado".

La miseria congénita del hombre radica en la división de su ser profundo —forcejeando entre su deseo del bien y su apetito del mal— que proviene de una constante impotencia para hacer prevalecer las exigencias de la razón (νοῦς) y de Dios (νόμος τοῦ θεοῦ). En realidad, el hombre es, en cuanto criatura, una pura debilidad [97] y, en el plano moral, una víctima. El pecado, que se presenta vigorosamente agresivo, es algo más que un principio malo, es una fuerza [98], una potencia nefasta que ataca al hombre en su fragilidad y le mantiene —como un déspota— bajo su yugo, para llevarlo a su antojo y provocar todas las malas acciones que el pecador deplora [99]. El diablo ha introducido el pecado en el mundo [100], de tal modo que éste "yace entero bajo el poder del Maligno" (1 Ioh 5, 19). Pero la imagen del tirano o del dictador que esclaviza a sus súbditos resulta insuficiente, es demasiado exterior. En realidad, "el pecado habita en mí" (Rom 7, 17. 20), en mi cuerpo, o mejor: en mi carne [101]. La

96. Sobre el sentido de ταλαίπωρος cfr. C. SPICQ, *Dieu et l'Homme selon le Nouveau Testament* (París, 1961) 148, n. 5. Añadir MENANDRO: ταλαίπωρον βιον (en ESTOBEO, XCVI, 42; t. V, p. 795; cfr. *ibid.* XCVIII, 53, p. 841); EURÍPIDES, *Bac.* 280: "para curar de la tristeza a los mortales miserables, τοῦς ταλαιπώρους βροτοῦς"; EPICTETO, III, 26, 3.

97. Ps 78, 39; Ecli 18, 7-13; Iob 4, 17-19; 14, 4; 15, 4-16; 25, 4-6 (cfr. A. LEFEBRE, art. *Job*, en *D. B. S.* IV, 1091-1094; Mc 14, 38.

98. Cfr. ἡ δύναμις τῆς ἁμαρτίας (1 Cor 15, 56).

99. Esta personificación de la *amartía* viene de Gen 4, 7: "El Pecado llama a tu puerta: su impulso viene hacia tí". Para Filón, si la Biblia no menciona la muerte de Caín, es porque éste es el símbolo de una malignidad que no se extingue; cfr. W. KNUTH, *Der Begriff der Sünde bei Philon von Alexandreia* (Würzburg, 1934).

100. Desde el primer día de la creación, la Serpiente aparece como una fuerza alzada contra Dios, que se esfuerza por hacer fracasar sus designios (Sap 2, 24; Ioh 8, 44; Apc 12, 9). Es a la Serpiente a quien hay que atribuir el pecado, es suya la violencia (ἀθετεῖν) con la que la ἁμαρτία se revuelve contra Dios (Num 27, 14; Ier 4, 17), rehusa someterse a su creador (Ier 5, 3; 6, 16-17; cfr. A. GELIN, *Le Péché dans l'Ancien Testament, en Théologie du Péché*, París-Tournai, 1960, pp. 23-47); y no menos la astucia con la que Satán engañó al primer hombre (Gen 3, 1) y continúa arrastrando a los pecadores (2 Cor 11, 3), seduciéndolos (Rom 7, 11; 1 Tim 3, 7; 2 Tim 2, 26); los hijos del diablo son por definición mentirosos, engañadores y engañados (2 Tim 3, 13). "Este mundo de iniquidad y de incredulidad está bajo el dominio de Satán" (final de Mc; *ms.* Freer). Los de Qumrán subrayaban esta causalidad satánica de las faltas individuales: "Todas sus rebeldías y pecados son suscitados por el poder de Belial" (*Manual*, I, 23-24). Sobre Is 24, 17: "Terror, hoya, red sobre ti, habitante del país", el *Documento de Damasco* comenta: "Su interpretación (*pésher*) es los tres lazos con los que Belial ha capturado a Israel... el primero es la lujuria; el segundo el lucro; el tercero la profanación del Santuario" (IV, 14-18).

101. A veces es el cuerpo (*soma*) el que obedece a las órdenes de la *amartía*: el pecado reina en el cuerpo mortal (Rom 6, 12; cfr. 8, 11; el cuerpo de muerte, 7, 24), pero lo más a menudo es la carne la que se conforma a la ley del pecado (7, 25; 8, 1-8; Gal 5, 19 ss.; cfr. 2 Pet 2, 10. 18);

sarx paulina es "el cuerpo de pecado" (6, 6; cfr. *Hodayot,* I, 23) o si se prefiere: el hombre en tanto se inclina hacia el pecado dejándose llevar por sus pasiones. Decir: "yo soy carnal" [102], no sólo es confesar: "soy pecador", sino también localizar la fuente del mal; para llevar al hombre a romper con Dios y revelarse contra El, el pecado se sirve como ocasión e instrumento— de la carne, o, si se prefiere, de sus miembros [103]. El impulso de la carne es tan fuerte que el hombre llega a hacer lo que le repugna, pero entonces comprueba: "Ya no soy yo quien lo hace, sino el pecado que habita en mí (Rom 7, 20).

Ya se trate del diablo, autor de todo mal [104] o del pecado personificado que es su agente de ejecución [105], el éxito de su soberanía ha

---

hasta tal punto es "la carne pecadora" (Rom 8, 3), que el Apóstol enuncia: "Los que están en la carne no pueden agradar a Dios (v. 8), y "el bien no habita en mí, es decir, en mi carne" (7, 18). — Se admite generalmente que empleando la primera persona del singular San Pablo no contempla su caso personal, sino el de sus destinatarios (*yo* literario = el hombre, en general, vosotros; cfr. E. STAUFFER, art. ἐγώ, en G. KITTEL, *Th Wört.* II, 354 ss.), el de la humanidad caída (S. LYONNET, *L'histoire du salut selon le chap. VII de l'Épitre aux Rom.*, en *Biblica,* 1962, pp. 117-151), cuya experiencia unánime es: "sucumbir a los instintos irreflexivos de su amado yo" (ESQUILO, *Los siete contra T.* 750); "Sé bien el crímen que voy a perpetrar. Pero mi pasión se impone a mis resoluciones" (EURÍPIDES, *Medea,* 1078); "Sabemos conocer y discernir lo honesto, pero no lo ponemos en práctica, unos por negligencia y otros porque un placer les aparta del recto camino" (*Hipólito,* 377 ss.). Pero si el Apóstol aplica tal verdad a todos los cristianos, es porque le concierne a él mismo (cfr. 1 Cor 8, 13; 13, 11-13; 14, 15). El mejor comentario sigue siendo el de SAN AGUSTÍN: *"No hago el bien que yo quiero y hago el mal que no quiero.* Estas palabras prueban que el libre arbitrio ha sido viciado por el mal uso que de él se ha hecho. Antes del pecado, consecuencia del mal uso del libre arbitrio, el hombre disfrutaba de la alegría del paraíso, tendía hacie el bien con gran facilidad y, por tanto, no hubiera podido emplear este lenguaje... Pero al hablar así, el Apóstol atestiguaba el debilitamiento del libre arbitrio, el doblegamiento de la naturaleza, y deseaba que la gracia de Dios le liberase de este cuerpo de muerte que le impedía hacer el bien que quería y le forzaba a hacer el mal que detestaba" (*Op. imp. c. Jul.* 6; P. L. XLV, 1524; cfr. *De gr. et lib.,* XX, 41; *P. L.* XLIV, 906; *Ep.* 157, 1, 10; *P. L.* XXXIII, 677). H. HOMMEL ha puesto de relieve varios paralelismos paganos (*Das VII Kapitel des Römerbriefs im Licht antiker Überlieferung,* en *Theologia Viatorum* VIII, 1962, pp. 90-116).

102. Σαρκινός (Rom 7, 14; 1 Cor 3, 1; 2 Cor 3, 3) lit. "hecho de carne" es casi sinónimo de σαρκικός (1 Cor 9, 11, material, opuesto a espiritual); pero este último término es más peyorativo (3, 3), subraya la debilidad del hombre (2 Cor 10, 4) y su oposición a la gracia de Dios (1, 12; cfr. 1 Pet 2, 11).

103. Rom 7, 23; Col 3, 5; cfr. E. SCHWEIZER, *Die Sünde in den Glidern,* en *Festschrift O. Michel* (Leiden, 1963) 437-439.

104. Satán actúa en el presente en los hijos de desobediencia: νῦν ἐνεργοῦντος ἐν τοῖς τῆς ὑιοῖς ἀπειθείας (Eph 2, 2); 1 Ioh 3, 8; Ioh 8, 44: Queréis realizar los deseos (τὰς ἐπιθυμίας) de vuestro padre"; cfr. 13, 2; Act 13, 10; 1 Thes 3, 5; Iac 4, 7. Sobre la relación entre Satán y la muerte, cfr. nuestro comentario a *Heb 2, 14* (t. II, p. 43).

105. Cfr. Rom 7, 8: "El Pecado produjo en mí toda suerte de concupiscencia, κατειργάσατο ἐν ἐμοι πᾶσαν ἐπιθυμίαν. *Manual de disciplina,* IV, 9: "Al espíritu de iniquidad pertenecen la codicia, el relajamiento en el servicio de la justicia, la impiedad y la mentira, el orgullo y el amor propio, la falsedad y el engaño..."; FILÓN, *De opif.* 152: "el deseo (ὁ πόθος)

sido corromper al hombre viejo [106] e introducir en él una potencia mala y engañosa: la *epithymía* [107], asociada a veces a la pasión [108]; pero mientras ésta evoca una disposición, un estado más o menos pasivo, la "concupiscencia" es un deseo intenso, excesivo, desordenado e imperioso. También ella está personificada. Eph 2, 3 la representa con una voluntad que manda (θελήματα), y con pensamientos propios [109]; Iac 1, 14-15, bajo la forma de una mujer que tiende sus lazos y engendra el pecado: "Cada cual es tentado por su propia concupiscencia, atraído y seducido [110]; luego, cuando la concupiscencia ha concebido [111], pare el pecado, y el pecado —una vez llegado a su

---

engendra el placer corporal, que es la fuente (ἀρχή) de todas las iniquidades y de todas las prevaricaciones". Sobre las afinidades y diferencias de San Pablo y los de Qumrán a propósito de la teología del pecado, cfr. H. BRAUN, *Römer VII, 7-25 und das Selbstverständnis des Qumran — Fromen,* en *Zeitschrift für Theologie und Kirche,* 1959, pp. 1-18.

106. Cfr. Eph 4, 22, τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον τὸν φθειρόμενον κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς ἀπάτης. Los arrebatos de la concupiscencia son atribuidos a los paganos en 1 Thes 4, 5 (cfr. B. RIGAUX, *Saint Paul. Les Epîtres aux Thesaloniciens,* París, 1956, pp. 508 ss.); 1 Pet 1, 14.

107. Según Platón, el alma comprende, además de una parte inmoral (νοῦς), dos partes mortales: el θυμός de donde proceden las pasiones (παθήματα) y que tiene su sede en el diafragma, y la ἐπιθυμία, que tiene su sede en el bajo-vientre, de donde proceden los apetitos inferiores y el instinto sexual (*Tim.* 69 *c* ss.; *Republ.* IV, 436 *a* ss.). La ἐπιθυμία, que Aristóteles definía como "un impulso hacia lo agradable" (τοῦ ἡδέος ὄρεξις, *Ret.* I, 11, 1370 *a.* 17; comparar la sinonimia de ὀρέγεται υ ἐπιθυμεῖ, 1 Tim 3, 1; y Tit 3, 3: ἐπιθυμίαις και ἡδοναῖς ποικίλαις), es casi siempre peyorativa en el N. T. Es "la codicia de las cosas malas" (1 Cor 10, 6), por tanto un deseo perverso (κακὴ ἐπιθυμία, Col 3, 5; Tit 3, 3), insensato y funesto (1 Tim 6, 9), fuente de extravíos (Eph 4, 22). Sus apetitos tienden a los objetos más variados (Mc 4, 19, αἱ περὶ τὰ λοιπὰ ἐπιθυμίαι; 1 Ioh 2, 16) y engloban tanto la sensualidad (Mt 5, 28; Rom 1, 24) como el afán de riquezas (Act 20, 33; 1 Tim 6, 9; Ids 16; cfr. πλεονεξία), la curiosidad insaciable (2 Tim 3, 6; 4, 3), la envidia (Iac 4, 2; cfr. φθόνος, Gal 5, 20-21; Tit 3, 3), la ambición (1 Ioh 2, 16), etc. Esta tendencia perversa corresponde en los Rabinos al *yeser ha-rac*: sentido o inclinación mala", que se opone a la buena inclinación, *yeser tôb;* cfr. J. BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien* (París 1935), II, pp. 18 ss.; R. E. MURPHY, *Yéser in the Qumran Literature,* en *Biblica* (1958) 334-344; P. WERNBERG-MÖLLER, *A Reconsideration of the two Spirits in the Rule of the Community, ibid.,* pp. 449-452; H. G. MAY, *Cosmological Reference in the Qumran Doctrine of the two Spirits and in Old Testament Imagery,* en *Journal of biblical Literature* (1963) 1-14.

108. Rom 1, 24-26: ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις... εἰς πάθη ἀτιμίας; Gal 5, 24: τοῖς παθήμασιν καὶ τοις ἐπιθυμίαις; Col 3, 5; 1 Thes 4, 5: ἐν πάθει ἐπιθυμίας.

109. Τῶν διανοιῶν. Cfr. Rom 13, 14: τῆς σαρκὸς πρόνοιαν... εἰς ἐπιθυμίας; *Testam. Benj.* VII, 2: la *dianoia* preñada de las obras de Beliar. En Gen 8, 21 (cfr. 6, 5; 1 Par 39, 18) *yéser* se traduce por *dianoia;* en Is 26, 3; Eccli 15, 14, por διαβούλιον.

110. Ἐξελκόμενος (de ἕλκω) = "arrastrado por" evoca la *epitymia* atrayendo al hombre y arrastrándole. δελεαζόμενος "intentar coger con cebo, con reclamo", en sentido figurado: intentar seducir" (cfr. Eph 4, 22. J. CHAINE, *L'Épître de saint Jacques,* París, 1907, p. 21).

111. Συλλαμβάνειν, como una mujer encinta, antes del parto (Ps 7, 15; Iob 15, 35). Cfr. *Apocalipsis de Moisés,* XIX, 3: ἐπιθυμία γάρ ἐστιν κεφαλὴ πάσης ἁμαρτίας.

término [112]— engendra la muerte". La concupiscencia es representada, tanto por un impulso impetuoso ante el cual se cede [113], el arrebato de un apetito que exige satisfacerse [114], como por un maestro y señor a quien se sigue [115], que tiene su ley y sus propias reglas de conducta [116], o un tirano que esclaviza (Tit 3, 3) e impone la obediencia (Rom 6, 12). En todos los casos, la *epithymía* hace la guerra al alma [117], se opone a la justicia (2 Tim 2, 22), a la caridad (1 Ioh 2, 16-17) y a la voluntad de Dios (1 Pet 4, 2); rivaliza contra el *pneuma* y el *pneuma* contra ella: "son principios opuestos el uno al otro" [118]. Finalmente, la concupiscencia, asociada a la impiedad, a la incredulidad y a la idolatría [119], no sólo introduce en el mundo todos los pecados, sino que "hunde a los hombres en la ruina y en la perdición" (1 Tim 6, 9).

Pero esta potencia diabólica y a la vez propiamente humana [120], tiene su sede en la carne, hasta el punto de que se le llama —sea cual sea su objeto [121]—: "concupiscencia carnal" [122], y para subrayar

---

112. Ἀποτελέσθαι acabado, producido, cumplido (Lc 13, 32); por tanto, en aoristo pasivo: "una vez llegado a término o a madurez"; ἀποκύειν lit. "poner en el mundo"; cfr. Iac 1, 18, *supra*, pp. 89 ss.

113. 2 Tim 3, 6, participio presente pasivo: ἀνόμενα. FILÓN ve en la *epithymía* la fuente de todos los males humanos (*De Decal.* 142-153). Asociado al placer (ἡδονή, *De Agric.* 17, 83-84) y a la pasión ardiente (θυμός, 73, 78, 112), este apetito insaciable e ilimitado es comparable a una planta que produce malos frutos o a un animal rebelde que corre frenético "sin ningún orden ni disciplina".

114. 1 Thes 4, 5; Rom 13, 14; Gal 5, 16.

115. 2 Pet 2, 10 (ὀπίσω), como se marcha detrás de Baal (Dt 4, 3) o de Satán (1 Tim 5, 15).

116. Rom 7, 23. Vivir κατά ἐπιθυμίας (2 Tim 4, 3; Ids 16. 18; 2 Pet 3, 3), es conformarse al modelo (συσχηματιζόμενοι, 1 Pet 1, 14), conducirse de acuerdo con los principios, con la norma (cfr. el dativo: εἰς τὸ μηκέτι ἀνθρώπων ἐπιθυμίαις, 1 Pet 4, 2; Eph 2, 3).

117. 1 Pet 2, 11 (στρατεύονται; cfr. Iac 4, 1); Rom 7, 23: ἀντιστρατευόμενον.

118. Gal 5, 17. De ahí las calificaciones: ἐπιθυμία φθορᾶς (2 Pet 1, 4), μιασμοῦ (2, 10, genitivo de cualidad); cfr. Eph 4, 22, τὸν φθειρόμενον.

119. Col 3, 5; Eph 5, 5; 2 Pet 3, 3-4; Ids 18: ἐπιθυμία τῶν ἀσεβεῶν.

120. 1 Pet 4, 2: ἀνθρώπων ἐπιθυμίαι = propias de la especie humana; se diversifican según la edad (2 Tim 2, 22) y el sexo (3, 6; 4, 3); cada cual parece tener una concupiscencia dominante y propia (Iac 1, 14), que caracteriza su grado de perversidad (2 Pet 3, 3).

121. Las "apetencias del mundo" (Tit 2, 12; 1 Ioh 2, 16-17; 2 Pet 1, 4) son tanto las realidades que suscitan el deseo, como la generalización de los perversos deseos, que se convierten en escándalo para los débiles: la iniquidad generalizada (Mt 24, 12; cfr. AGAPÈ I, pp. 49 ss.).

122. 1 Pet 2, 11; Pet 2, 18; Gal 5, 16; Eph 2, 3; cfr. Rom 6, 12, 1 Ioh 2, 16. Cfr. J. A. T. ROBINSON, *The Body* (Londres, 1952); R. MURPHY, *BSR in the Qumran Literature and sarks in the Epistle to the Romans*, en *Sacra Pagina* (París 1959), II, pp. 60-76. HERÁCLITO designa de modo equivalente: ἐπιθυμίας, τὸν πόθον, τοῖς ἐρωτικοῖς πάθεσιν (*Alegorías de Homero*, XXVIII, 5-6) y sitúa esos deseos pasionales en el hígado (XVII, 8; XVIII, 7), mientras que Platón los ubicaba en el vientre (Timeo, 70, *d, e*). El mismo autor sirve de comentario al ζῶν ἀσώτως de Lc 15, 13 (cfr. Tit 1, 6; 1 Pet 4, 4), identificando Caribdis con el "desenfreno grosero e insaciable de orgías" (LXX, 10), lo mismo que FILÓN, que asociaba bacanal y libertinaje (ἄσωτος βίος, *Vit. cont.* 47). Están en relación las jiras de placer (κωμοί),

mejor su inmanencia: "concupiscencia del corazón" [123]. Donde radica el mal, más que en tal realidad codiciada [124], es en el impulso profundo del instinto desviado, en el trasfondo anárquico del hombre dividido contra sí mismo: "Lo que del hombre sale, eso es lo que mancha al hombre, porque de dentro, del corazón del hombre proceden los pensamientos malos, las fornicaciones, los hurtos, los homicidios, los adulterios, las codicias, las maldades, el fraude la impureza, la envidia, la difamación, el orgullo, la torpeza moral. Todas estas maldades, del hombre proceden y manchan al hombre" [125].

---

asociadas a la embriaguez (Rom 13, 13; Gal 5, 21; 1 Pet 4, 3). DIÓN CASIO, LXV, 3). Κώμος designa primero la "diversión" proporcionada por los cantos, la música y las danzas, al fin de los interminables festines de los antiguos (JENOFONTE, *Convite*, II, 1; PS. PLUTARCO, *Sobre la Música*, 43), que daba lugar a la alegría (εὐφροσύνη) de los banquetes (cfr. Eccli 32, 3. 6); pero estos regocijos degeneraban en orgías (PLATÓN, *Banquete*, 223 *b;* Rep. IX, 573 *d;* FILÓN, *Vit. cont.* 54), y el N. T. sólo emplea κῶμοι (de ahí procede nuestra palabra: comedia) en la acepción de: exceso en la mesa.

123. Rom 1, 24 (cfr. Mt 5, 28; Ier 7, 24; 18, 12); en este sentido: "apetencia del alma" (Apc 18, 14); cfr. Mc 4, 19: ἐπιθυμίαι εἰσπορευόμεναι. FILÓN, *Quaest. in Gen 2, 54*: "el mal está aferrado y fijo en el hombre".

124. Rom 14, 14-20; Tit 1, 15: "Todo es puro para los que son puros; mas para los impuros y los incrédulos, nada es puro".

125. Mc 7, 20-23. Las apetencias desordenadas (πλεονεξίαι, en plural, *vid.* FILÓN, *De spec. leg.* 52) incluidas aquí entre adulterios y maldades (πονηρίαι), están asociadas a los malos deseos (ἐπιθυμίαν κακήν), a la fornicación (πορνεία), a la impureza (ἀκαθαρσία), a las pasiones culpables (πάθος) en Col 3, 5, a la orgía (ἀσελγεία) en Eph 4, 19 (cfr. 5, 3. 5) y a la licencia (ἀκολασία, FILÓN, *ibid.*, I, 173). En otra serie de textos, designan la avaricia, el afán desabrido de lucro, el deseo de poseer siempre más (Lc 12, 15; 1 Tes 2, 5; 2 Pet 2, 3; FILÓN, *ibid.* IV, 5; *P. Cair. Isidor.* LXII, 5; Qumrân, *Himn.* X, 23, 30; *Dam.* X, 18; *P. Hab.* IX, 5; bēza[c]). Estas dos acepciones van frecuentemente unidas (1 Cor 5, 10-11; 2 Pet 2, 14; FILÓN, *Vit. cont.* 2; *Agric.* 83; *Doc. Dam.* VIII, 17: "los caminos de la lujuria, el lucro impío, los papiros citados por J. H. MOULTON, G. MILLIGAN, *The Vocabulary of the Greek Testament* (Londres, 1949, *in h. v.*). Pero la λπ. que Filón, en seguimiento de Platón (*Rep.* 344 *a; Gorg.* 483 *c*), define como una injusticia (*De praem.* 15; *Quod omn. prob.* 159; *Vit. cont.* 70) va unida a la maldad (πονηρία, κακία, Rom 1, 29; FILÓN, *De spec. leg.* I, 278) y al latrocinio (Ez 22, 27; 1 Cor 6, 10; FILÓN, *De vit. Mos.* I, 56; *Testam. Dan.* V, 7; *Doc. Dam.* XII, 7). En el catálogo de los vicios del *De sacr. A. et C.*, 32, el πλεονέκτης está situado entre el implacable (ἄσπονδος) y el κακονομώτας. Es decir, que este vicio afecta siempre de algún modo al prójimo. Si ofende la medida, la armonía, la igualdad (FILÓN, *De spec. leg.* IV, 54; *De mut. nom.* 103; *De vit. Mos.* I, 324; *Quod omn. prob.* 79; cfr. DELLING, en G. KITTEL, *Th. Wört.* VI, 266 ss.), su significación desborda la etimología (πλέον — ἔχειν = tener más), es la voluntad de *poseer más que otro a sus expensas*, tanto se trate de ambición desmesurada y de voluntad de poder (cfr. el orgullo de la vida de 1 Ioh 2, 16; *Himn. de Qumrán*, X, 30), como de injusticia cínica, de conducta insolente o de rapacidad (2 Mach 4, 50; *Testamentos de Aser*, II, 6; *Gad*, V, 1; *Juda*, XXI, 8). El verbo πλεονεκτεῖν "explotar a otro, causar daños" conserva este valor (1 Thes 4, 6; 2 Cor 2, 11; 7, 2; 12, 17-18); arrastrado por su concupiscencia, el πλεονέκτης no guarda ningún respeto por el prójimo; le roba su mujer, lo mismo que lesiona su honor y le despoja de sus bienes. En consecuencia, la πλεονεξία se distingue de la simple *epithymía* por una especie de frenesí y de violencia (Eph 4, 19; cfr. 2 Cor 9, 5), una agresividad (κατὰ πλεονεξίαν παθῶν; FILÓN, *De praem.* 121; cfr. *De spec. leg.* II, 42; 190), un desorden más radical (ἀταξία, *Decal.* 155). Es un ardor insaciable y desprovisto de todo control (*De vita Mos.* II,

Esta malicia moral innata, madre de todo pecado, se observa desde la más tierna edad [126], da razón de la universalidad del mal en la tierra [127], y parece ser una enfermedad incurable [128] —aunque Dios haya dado a su criatura el poder de elegir entre el bien y el mal [129]—. Es preciso, por tanto, atribuirle una causa. En el Eclesiástico aparece por vez primera la relación de dependencia entre la condición pecadora de la humanidad y la falta de la primera pareja [130]: "Por la

---

186), que se podría llamar *el pecado de avidez o de rapacidad,* arrebatando a su prójimo lo que juzga necesario para su propia satisfacción. Finalmente es una *idolatría* (Col 3, 5; Eph 5, 5; 1 Cor 5, 11); el πλεονέκτης, egoísta furioso, se da culto a sí mismo; dar satisfacción a sus pasiones es su fin último y su razón de vivir, al servicio de la cual despliega todos sus pensamientos y energías, buscando siempre un aumento de placer, de riqueza, de poder. No hay ningún vicio como éste —"el mayor de los males humanos" (MENANDRO, en ESTOBEO, X, 3; t. III, p. 408)— que se oponga tan radicalmente a la ἀγάπη (sacrificio total de sí para gloria de Dios y servicio del prójimo) y a los πραεῖς de Mt 5, 4: no son "los duros" (avaros, ambiciosos) los que poseerán la tierra, sino los dulces y los desinteresados.

126. "La inclinación (*yéser*) del corazón del hombre es mala desde su juventud" (Gen 8, 21; cfr. FILÓN, *Q. in Gen.* IV, 157); "La locura está anclada en el corazón del niño" (Prv 22, 15); "Nací malo; mi madre me concibió pecador" (Ps 51, 7; cfr. L. LIGIER, *Péché d'Adam et Péche du monde,* París, 1960, pp. 127 ss.); Iob 25, 4: *Testam. Aser,* I, 9; III, 2; cfr. M. DELCOR, *Les Hymnes de Qumrân* (París, 1962) 50 ss.

127. "No hay nadie que sea justo, ni siquiera uno solo... No hay nadie que haga el bien, ni siquiera uno solo" (Rom 3, 10-12; cfr. Ps 14, 1-3; 130, 3; 143, 2); "Que aquél de vosotros que esté sin pecado le arroje la primera piedra" (Ioh 8, 7); cfr. Gen 6, 5. 12-13; 1 Reg 8, 46: "No hay hombre que no peque"; Iob 4, 17; 15, 14; Eccl 7, 20: "No hay sobre la tierra un hombre justo que haga el bien y no peque": Eccli 19, 16: "¿Quién hay que no haya pecado con la lengua?"; Iac 3, 2: "Todos tropezamos en muchas cosas". FILÓN, *De spec. leg.* I, 252: "Incluso el hombre perfecto, como ser creado que es, no escapa al pecado"; *De mut.* 49; *De leg. alleg.* III, 71: "Este cuerpo, malo por naturaleza, trama asechanzas contra el alma". Cfr. A. GEORGE, *Le sens du péché dans l'Ancien Testament,* en *Lumière et Vie,* 5 (1952) 21-40; C. SPICQ, *Le Péché des Hommes,* en *Grands Thèmes bibliques* (París, 1958), pp. 109-118; P. GRELOT, *Théologie biblique du péché,* en *Supplément de la Vie spirituelle* (1962) 203-241.

128. Ier 10, 23: "No está en mano del hombre trazarse su camino, el hombre no es dueño de dirigir sus pasos"; 13, 23: ¿Puede mudar su tez el etíope, o la pantera su piel? Y vosotros ¿podéis acaso obrar el bien, tan avezados como estáis al mal?" La salvación será una purificación y la curación de una enfermedad (Is 53, 5; Ier 33, 6; Os 14, 5; Lc 5, 31-32).

129. "Le dejó ir (marchar, ἀφῆκεν) a su libre albedrío (διαβουλίου)" (Eccli 15, 14; cfr. 33, 13-14; R. AQIBA: "Todo está bajo su vista. El dominio (la libertad de sus acciones) le es concedido; el mundo es juzgado acerca de la bondad, según el número de las obras" (*Pirqé Abot,* III, 15). La facultad de opción y determinación para el bien y el mal es uno de los dogmas fundamentales del judaísmo, cfr. J. BONSIRVEN, *o. c.* II, p. 10.

130. Gen 2, 16-17; 3, 6 (para la exégesis, cfr. A. M. DUBARLE, *La péché originel dans l'Écriture.* París, 1950; A. BÜCHLER, *Studies in Sin and Atonement,* Oxford-Londres, 1928). St Lyonnet ha puesto de relieve que para los Rabinos y para San Pablo: pecado = codicia, y los pecadores se definen como "los que codician" (1 Cor 10, 6; *Targum Ex.* XX, 17; *Shab.* 145 *b*-146 *a*), y que por consiguiente la prohibición de la codicia en Rom 7, 7 se refiere al relato de la caída, donde el pecado tomó vida (v. 9), cfr. *"Tu ne convoiteras pas",* en *Freundesgabe O. Cullmann* (Leiden, 1962) 157-165.

mujer comenzó el pecado, y a causa de ella morimos todos" [131]. Los primeros relatos del Génesis querían explicar cómo y por qué el mundo actual había decaído de su perfección original, y ponían de relieve tanto la iniciativa culpable de los primeros pecadores como la sanción que por ella recibieron: el sufrimiento, la muerte, la decadencia de la naturaleza entera. El autor del Eclesiástico asocia, pues, muerte y pecado [132], y en adelante la corrupción de la humanidad, heredada del "pecado original", será evocada tanto por la falta del primer hombre como por su castigo [133]. De ahí arranca la primera referencia paulina al pecado de Adán transmitido a sus descendientes: "Así como *por un hombre* (vino) la muerte, así también *por un hombre* (vendrá) la resurrección de los muertos. En efecto, así como *en Adán* todos mueren, así también *en Cristo* todos serán vivificados" (1 Cor 15, 21-22). Dos humanidades dependen en su destino de su fundador y jefe respectivo: Adán y Cristo [134], que obraron con la responsabilidad de su descendencia. El uno, condenado a muerte, transmite su sanción a todos sus hijos el otro, vivifica a los que le están unidos. Esta comunicación es natural, puesto que cabeza y descendientes son una sola cosa [135], y explica que los inocen-

---

131. Eccli 25, 24 (δι' αὐτήν atribuye a Eva, más que el origen, la razón de ser de la muerte universal); 1 Tim 2, 14; FILÓN, *De opif* 151: "El comienzo de la vida culpable del primer hombre fue la mujer". Cfr. J. B. FREY, *L'État originel et la chute de l'homme d'après les conceptions juives au temps de Jésus-Christ*, en *Revue des Sciences ph. et th.* (1911) 507-545; M. J. LAGRANGE, *Saint Paul. Épître aux Romains* (París 1931) 113-118.

132. Sap 1, 13: "Dios no hizo la muerte"; 2, 23. Cfr. la exégesis matizada de ST. LYONNET (*Le sens de* πειοάζειν *en Sag. II, 24 et la doctrine du péché originel*, en *Biblica*, 1958, pp. 27-36) y sobre todo K. G. KUHN, *Der Epheserbrief im Lichte der Qumrantexte*, en *New Testament Studies*, VII (1961) 343.

133. Parece, incluso, que en función de las categorías jurídicas de la teología rabínica y paulina el pecado es designado con preferencia por su sanción, su justo salario (ὀψώνιον Rom 6, 23): *la muerte* (o sus causas: Satán, la codicia); cfr. Rom 5, 12: "Por el pecado, la muerte... La muerte se extendió a todos los hombres, puesto que todos pecaron"; v. 15: "por la transgresión de uno murieron muchos"; v. 16: "por una sola falta, la sentencia fue de condenación"; v. 17: "la muerte reinó por una sola falta, por la obra de uno solo"; v. 18: "por un lado, una falta única, que alcanza a todos los hombres para su condenación". Puesto que muerte y pecado se identifican a veces, la justificación será "una muerte al pecado" (6, 2), obtenida por la muerte de Cristo (vv. 3, 9-11).

134. El paralelismo versa ante todo sobre la comunidad de naturaleza. δι' ἀνθρώπου... πάντες; cfr. Sap 10, 1: el primer hombre fue formado para ser padre del mundo"; Tob 8, 6.

135. El cambio de διά por ἐν (τῷ) Ἀδάμ — τῷ Χριστῷ; cfr. 1 Thes 4, 16) sustituye el principio de causalidad (v. 21 por el de solidaridad y de comunión (v. 22). Es más que una vinculación: una pertenencia; lo mismo que Leví estaba en las entrañas de su antepasado (ἐν τῇ ὀσφύϊ τοῦ πατρός, Heb 7, 10) y realizaba el mismo gesto que Abrahán ante Melquisedec: el antepasado lleva en sí mismo a sus descendientes y les hace realizar sus propios gestos. Así, un patriarca permanece siempre presente en la vida de su posteridad y la resume en él. A esta mezcla de lo colectivo y de lo individual se le llama "personalidad inclusiva" o "incorporante", y se explica así el destino de una tribu por su antepasado epónimo (Num 20, 19;

tes tengan que sufrir la muerte [136]; de este modo, al acarrear la pena de su padre, también participan de alguna manera en su falta [137].

Efectivamente, si todos los hombres están condenados a morir, no es por razón de sus faltas personales, sino a causa del pecado de Adán, del que son solidarios: "Así como por un hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, así también la muerte pasó a todos los hombres, por cuanto todos habían pecado" [138]. La

---

Ios 9, 7; 17, 14; Idc 1, 3; 2 Sam 19, 44) o la salvación de Israel por el siervo de Yavé (R. TOURNAY, en *R. B.*, 1952, p. 356; cfr. el bautismo en Moisés, 1 Cor 10, 2). De modo semejante, la falta de Adán vale para todos sus hijos, tanto más cuanto que "el Hombre" de Gen cc. 1-3 designa al primero de toda su raza (cfr. J. DE FRAINE, *Adam et son lignage*, Desclée de Brouwer, 1959, p. 164 y *passim;* A. GELIN, *La doctrine paulinienne du Nouvel Adam*, en *La Nouvelle Eve*, París, 1955, II, p. 15). Sobre la grandeza física y moral de Adán, "por encima de toda criatura viviente" (Eccli 49, 16) y por consiguiente: responsable, cfr. C. SPICQ, *Dieu et l'Homme selon le Nouveau Testament* (París 1961) 119 ss.

136. Cfr. Rom 5, 14: "La muerte reinó desde Adán hasta Moisés, aún sobre aquellos que no habían pecado con un pecado semejante al de Adán". W. B. NEENAN, *Doctrine of original Sin in Scripture*, en *The Irish theological Quarterly* (1961) 54-64; ST. LYONNET, *o. c.* pp. 109 ss.; C. K. BARRET, *From first Adam to Last* (Londres, 1962) 1-21.

137. Según Eph 2, 3, los cristianos, antes de su conversión, eran "por naturaleza (φύσει) hijos de ira", es decir, objeto de la justicia vindicativa de Dios. Su culpabilidad puede ser la del pecado original que traían de nacimiento (φύσις; cfr. J. MEHLMANN, *Natura filii irae*, Roma, 1957), pero también la de los pecados personales cometidos siguiendo las potencias del mal (v. 2), y las "concupiscencias" de 1 Tim 6, 9 (cfr. Rom 1, 18. 24). Según el conjunto de la doctrina paulina y talmúdica, es difícil distinguir éstos de aquél. "Adán se hizo el primer culpable de pecado y fue vencido. Pero todos los que de él nacieron fueron también vencidos de un modo semejante. De ello resultó una debilidad permanente y la Ley se encontró en pugna con el corazón del pueblo, con una raíz mala; desapareció lo bueno y quedó lo malo" (IV Esd 1, 21-22; versión sir.; ed. L. GRY, pp. 13-14); "¡Qué hiciste, Adán! Cuando pecabas, hacías recaer el mal no sólo sobre ti, sino también sobre todos nosotros, tus descendientes" (IV Esd III, 16, 118 p. 221); FILÓN: "A todo el que nace, por bueno que sea, por el simple hecho de nacer, le es natural pecar, συμφυὲς τὸ ἁμαρτάνειν ἐστίν" (*De vita Mos.* II, 147). Cfr. *Carta de Aristea* 277: "Todos los hombres, por naturaleza (φυσικῶς) son intemperantes y tienen una inclinación natural al placer".

138. Rom 5, 12. Se traduce generalmente ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον "porque todos pecaron" (A. LEMONNYER, M. GOGUEL, M. J. LAGRANGE, J. BONSIRVEN, *L'Evangile de Paul*, París, 1948, p. 111). L. CERFAUX (*Le Christ dans la Théologie de saint Paul*, París, 1952, p. 178) propone: "a causa de aquél por quien" y justifica, en función del contexto, la traducción de la Vulgata: "*in quo* omnes peccaverunt" (ἐψ' ᾧ = ἐπὶ τούτῳ ὅτι; *in eo quod = eo quod?;* cfr. la crítica de J. DUPONT, *Le Problème de la Structure literaire de l'Epître aux Romains* en *R. B.* 1955, p. 377); corresponde, en efecto, a ἐν τῷ Ἀδάμ de 1 Cor 15, 22 (E. BRANDENBURGER, *Adam und Christus*, Neukirchen, 1962, p. 169 ss.). Lo que es seguro es que ἐφ' ᾧ expresa el motivo el fundamento en que reposa la acción: "Dado el hecho de que" (2 Cor 5, 4; Phil 3, 12). ST. LYONNET, (*Le sens de* ἐφ' ᾧ *en Rom 5, 12 et l'exégèse des Pères grecs*, en *Biblica*, 1955, pp. 436-456; IDEM, *Le péché originel et l'exegèse de Rom 5, 12-14*, en *Recherches de Science religieuse*, 1956, pp. 63-64; IDEM, *Le péché originel en Rom 5, 12*, en *Biblica*, 1960, pp. 325-355) ha tenido el mérito de descubrir aquí una fórmula jurídica (en los contratos y los decretos) que introduce la condición o la cláusula aneja, cumplida o por cumplir: "a condición de que, según que, de tal manera" (cfr. *Inscripciones de Di-*

enseñanza versa ante todo sobre la universalidad de la muerte —de uno solo, pasa a todos (δι' ἑνὸς εἰς πάντες)—, después sobre la conexión con el pecado y su carácter de sanción (διὰ τῆς ἁμαρτίας), y finalmente sobre la culpabilidad de todos los mortales, que sufren un castigo precisamente en razón de su descendencia del primer pecador. Es decir, no sólo que todos los hombres pecan y mueren —jurídicamente es la misma cosa [139]— como consecuencia de que Adán pecó, sino también que la falta de Adán ha sido heredada por cada uno de sus descendientes.

El alcance exacto de cada texto se presta a discusión, pero toda controversia debe filtrarse a través de la perspectiva del Apóstol, para quien Satanás, Adán, el pecado, la concupiscencia, la muerte, la condenación, no son más que un negativo que pone de relieve a Cristo y su obra [140]. Rom 5, 18, por ejemplo, continúa la proposición del v. 12, dejada en suspenso: "Y así como por la transgresión de uno solo llegó la condenación a todos, así también por la justicia de uno solo llega a todos la justificación de la vida". Nadie duda de que los creyentes participan de Cristo la inocencia, la justificación, la vida divina. El paralelismo exige que la primera humanidad reciba de Adán, físicamente también, la culpabilidad, el pecado, la muerte. Por eso el pecado habita en el hombre (7, 20. 23) y hace de su carne "una carne de pecado", sede de las concupiscencias perversas (6, 12; 7, 8), que son la fuente de todas las transgresiones positivas.

He ahí explicado un elemento fundamental de la vida moral: cada individuo está contaminado, lleva dentro de sí un germen virulento que explica su propensión al mal. Con ello se llega a poder definir la noción bíblica de pecado. El *Apocalipsis de Baruch* dice que "cada uno de nosotros es Adán para sí" [141]; de hecho, en toda

---

dimo, 331, 8; 492, 29; *P. Mil. Vogliano*, CI, 23; *Supl. epigr. gr.* XVIII, 143, lin. 19 y 60; ἐφ' ᾗ, ἐφ' οἷς, en el año 43 de nuestra era en Corintio; III, 748, 5, del s. I a. de C.; J. POUILLOUX, *Choix d'inscriptions grecques*, París, 1960, n. XLII, 3; las donaciones *sub modo;* cfr. CL. PREAUX, *Les "Fondations" dans l'Egypte gréco-romaine*, en *Revue internationale des Droits de l'Antiquité*, 1956, III, p. 165, n. 64). De ahí se sigue que los pecados personales de cada uno provienen de la "condición" heredada de su primer Padre; toda la descendencia queda afectada por aquel pecado "original"; los Padres griegos, interpretando ᾧ como un relativo masculino que designa la muerte, heredada del antepasado, comprendían el pecado original como un contagio de mortalidad y de pecabilidad: la multitud participa de una naturaleza enferma por la desobediencia de uno solo; cfr. J. MEYENDORFF, Ἐφ' ᾧ (Rom 5, 12 *chez Cyrille d'Alexandrie et Théodoret*, en F. L. CROSS, *Studia Patristica* IV (Berlín 1961) 157-161; L. LIGIER, *Péché d'Adam* II, 268 ss.

139. En estos contextos teológicos *mortal* significa *condenado a muerte*, por tanto *culpable*, en cuanto que objeto de un justo juicio de condenación (κατάκριμα, Rom 5, 18; cfr. 8, 1. 3). Dios no castiga más que cuando se es realmente culpable: el *reatus poenae* (Num 35, 31) supone el *reatus culpae* (16, 26).

140. Semejantemente, cuando San Pablo quiere responder al escepticismo griego respecto de la resurrección, parte del hecho de la resurrección de Cristo, para establecer que la nuestra es posible y necesaria (1 Cor 15, 12 ss.).

141. *Bar. Sir.* LIV, 19; también puede traducirse: "cada uno de nosotros ha llegado a ser su propio Adán". Según la excelente fórmula del obispo de Bitonto, en el concilio de Trento, Cornelius Mussus O. F. M., "antes

falta personal se puede descubrir lo esencial del pecado de Adán, lo mismo que el fruto revela la naturaleza de la semilla que lo originó: Una ofensa personal hecha a Dios, un atentado inferido contra su Persona, cuando en realidad ésta tiene todos los derechos sobre su criatura, especialmente el de imponerle su voluntad [142] como regla de vida [143]. Mucho más que un yerro o que un fallo [144], el pecado es un abandono, un alejamiento de Dios [145]. Subjetivamente es un egoísmo radical, un amor inmoderado de sí mismo que se opone a la única exigencia divina: amar a Dios con todo el corazón, con todo el espíritu, con todas las fuerzas [146]; por último, en cada hombre lo mismo que en Adán, la *amartía* es una reivindicación orgullosa de au-

---

de nacer, todos nosotros estábamos en Adán, cuando pecó; cuando nacemos, Adán está en nosotros" (citado por J. DE FRAINE, *o. c.*, p. 223).

142. Si todo pecado, a semejanza del de Adán, es desobediencia e incluso rebeldía, no es tanto una falta moral como un acto religioso, es decir, la ruptura de una relación personal con Dios y la violación de sus derechos soberanos: "Contra ti solo pequé" (Ps 51, 6; cfr. 1 Sam 14, 33; Idt 5, 20; cfr. A. GEORGE, *Fautes contre Yahweh dans les livres de Samuel*, en *R. B.*, 1946, pp. 161-184; J. HAAS, *Die Stellung Jesu zu Sünde und Sünder nach den vierten Evangelien*, Friburgo, 1953, pp. 34 ss.; J. HEUSCHEN, art. *Péché*, en *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Turnhout-París, 1960, col. 1390). De ahí el aspecto de "impureza" y mancha (Mt 3, 6; Lc 5, 8; 1 Cor 8, 7; Heb 10, 22; Ier 2, 7; Ps 51, 4; Iob 31, 7; cfr. J. HAAS, *o. c.*, p. 99 ss.), significación muy acentuada en la moral griega, cfr. A. W. H. ADKINS, *Merit and Responsability* (Oxford 1960) 86 ss.

143. De ahí las rupturas de la alianza, παρακοή y ἀνομία.

144. A. J. FESTUGIÈRE escribe acertadamente: "El antiguo no tiene el sentido del pecado, tal como lo entiende el cristianismo, como una ofensa directa a Dios" (*Aspects de la Religion grecque populaire*, en *Revue de Théologie et de Philosophie*, 1961, p. 28). En Grecia, ἀδικεῖν significa "cometer un delito", y ἁμαρτάνειν engañarse, estar desorientado, cometer una falta más o menos involuntaria". El criminal es presa de un delirio, de un extravío del espíritu o de una ceguera; la ἁμαρτία es una enfermedad del espíritu; con todo, Aristóteles distingue las ἁμαρτήματα cometidas con ignorancia, de los simples accidentes o faltas sin premeditación (*Ret.* I, 13, 1374 *b* 5 ss.; *Et. Nic.* VI, 10, 1135 *b* 11 ss.). Plutarco designa por ἁμάρτημα la falta peligrosa que consiste en el exceso de lamentaciones y de duelo (*Solón*, XXI, 5). El supersticioso, atormentado por escrúpulos respecto a la comida y la bebida, teme las ἁμαρτίαι καὶ πλημμελεῖαι (*De superst.* 8). Cfr. el excelente estudio de L. GERNET, *Recherches sur le développement de la Pensée juridique et morale en Grèce* (París, 1917) 305-348.

145. Expresado al máximo por el hijo pródigo (Lc 15, 13: "partió"; cfr. Ier 2, 5. 13. 19: N. H. SNAITH, *The distinctive Ideas of the Old Testament*, 4.ª ed., Londres, 1950, pp, 60 ss.), con todo lo que entraña de degradación y de desastre para el rebelde; en primer lugar una especie de torpeza de espíritu (cfr. *nepalah*: estupidez, embrutecimiento; Ps 14, 1; 53, 3; cfr. Mc 7, 22: ἀφροσύνη; Rom 1, 21-22: ἀσύνετος, ἐμωράνθησαν), una opacidad para lo sobrenatural, finalmente el endurecimiento del corazón, la ceguera, la incredulidad. Cfr. la explicación de FILÓN sobre la torpeza y la bestialidad del *philedonos* (*De opif. mundi*, 157 ss.).

146. Todos los mandamientos se resumen en *la agape* (Rom 13, 9-10). Esta se adhiere al bien y tiene horror al mal (12, 9; cfr. AGAPÈ II, pp. 141 ss.), como se detalla en 1 Cor 13, 5-7 (cfr. *ibid.* pp. 77 ss.). También San Agustín reconoce que ningún pecado es imposible para el cristiano, pero la falta de caridad le es contradictoria (In 1 Ioh 5, 3; *P. L.* XXXV, 2013).

tonomía moral [147]. Evidentemente hay que distinguir entre los diversos pecados [148]. De los veintiún catálogos de vicios que aparecen en el Nuevo Testamento, unos estigmatizan la iniquidad de los últimos tiempos [149] o la idolatría y la corrupción del paganismo [150], mientras que otros atienden a las dificultades propias de una determinada Iglesia y precisan las reglas de exclusión del reino de los cielos [151]; en este caso se subrayan especialmente los pecados de sexualidad y los que van contra la caridad fraterna. Por otra parte, cuando el cristiano

147. Cfr. L. LIGIER, *o. c.* I, pp. 173-210. "Es propio de la razón divina el determinar (*sancire*) el bien y el mal" (CICERÓN, *De leg.* II, 4, 10), el definir esto como bien y aquello como mal. R. DE VAUX ve en "el conocimiento del bien y del mal", prohibido al hombre (Gen 2, 17; 3, 5) "la facultad de decidir personalmente lo que está bien y lo que está mal y de actuar en conformidad con esta decisión. Este poder esta reservado a Dios, el hombre no lo ejercía antes de la falta y lo ejerce por la falta, con la inversión esencial del bien y del mal esencial a todo pecado... Ciertamente, el hombre debe decidir entre los dos para actuar, pero debe hacerlo bajo la luz divina... Los primeros padres... quisieron sustraerse a su estado de criaturas y conseguir la autonomía moral respecto de Dios. Al tomarse a sí mismos como medida, cometieron un atentado a la soberanía divina" (*R. B.* 1949, p. 304). El autor cita a Sto. Tomás de Aquino: "El primer hombre pecó principalmente deseando parecerse a Dios en la ciencia del bien y del mal que le prometía la serpiente, y que le haría capaz de fijarse a sí mismo el objeto del bien a cumplir y del mal a evitar" (2-2, q. 163, a. 2). Cfr. Ez 28, 2: "Tu corazón se exaltó y dijiste: Soy un dios... siendo hombre y no dios, te hiciste un corazón semejante al corazón de un dios". A. GELIN (*l. c.*, pp. 20-21) opone a la autoglorificación del primer Adán, a su ὕβρις que terminó en una caída tan profunda, el proceso de abnegación, de humildad y de obediencia del segundo Adán, que se consumó en gloria (Phil 2, 6-11).

148. El vocabulario bíblico del pecado es de una riqueza extrema. El término más empleado es *hatta't* "extravío" (de *hata*: fallar el objetivo, desviarse; Ex 9, 27; 1 Sam 15, 24); después *awôn* desorden, iniquidad (lit. lo que está torcido, atravesado; *pesha* "rebeldía, crimen"; *ma'al*: "astucia, perfidia, infidelidad". El pecador (resha') es aquel que yerra, es culpable, o el malo (*rasha*). Cfr. QUELL, BERTRAM, STAHLIN, GRUNDMANN, *art.* ἁμαρτάνω, en G. KITTEL, *Th. Wört.* I, 268 ss.; V. MONTY, *La nature du péché d'après le vocabulaire hébreu*, en *Sciences ecclésiastiques* (Montreal, 1948) I, pp. 95-109; C. SPICQ, *L'Epitre aux Hébreux* (París 1952) I, pp. 283 ss.; ST. LYONNET, *De Pecato et Redemptione* (Roma 1957) 38 ss., 56 ss.; *De peccato originali* (Roma, 1960); J. GUILLET, *Thèmes bibliques*, 2.ª ed. (París, 1954) 94 ss.; M. G. CORDERO, *Las diversas clases de pecados en la Biblia*, en *La Ciencia Tomista* (1958) 399-430; R. MAYER, *Sünde und Gericht in der Bildersprache der voresilischen Prophetie*, en *Biblische Zeitschrift* (1964) 22-44. En Qumrán, cfr. H. BRAUN, *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus* (Tübingen 1957) I, pp. 133-136; cfr. pp. 10-13. 41-47, 63-66.

149. 2 Tim 3, 2-5. Cfr. C. SPICQ, *Saint Paul. Les Épitres pastorales* (París 1947) 379-382.

150. Rom 1, 29-31; Tit 3, 3. Cfr. A. VOGTLE, *Die Tugen-und Lasterkataloge im Neuen Testament* (Münster 1936).

151. 1 Cor 5, 9-11; 6, 9-10; Rom 13, 13; Gal 5, 19-21; Eph 5, 3-5; cfr. 1 Thes 4, 3-10; 1 Tim 1, 9-10; 6, 4-5. Estas listas se encuentran en gran parte en el estoicismo y la filosofía popular de la época; pero sus afinidades de léxico son más afines en el judaísmo, especialmente el *Manual de Qumrán* IV, 9-11: "Las vías del espíritu de iniquidad: la codicia, el relajamiento en el servicio de la justicia, la impiedad y la mentira, el orgullo etc." (Cfr. S. WIBBING, *Die Tugend-und Lasterkataloge in Neuen Testament*, Berlín, 1959). Para los pecados de la lengua (Iac 1, 26; 3, 2-12), cfr. C. SPICQ, *Les Péchés d'injustice* (París 1935) II, pp. 295 ss., 369-392.

de buena voluntad, de espíritu pronto y ferviente, comete faltas ocasionadas por su fragilidad [152], es porque se ha visto sometido a una prueba demasiado dura por parte de Satanás [153], de Mammón (Mc 4, 19; Lc 16, 13. 19-31), por la malicia de otros hombres [154], en fin, por las prohibiciones de una legislación que exacerba su concupiscencia; ésta, dormida y como inerte mientras todo le estaba permitido, se siente reactivada, se convierte en virulenta y tiránica en cuanto el precepto es promulgado [155], y no encuentra reposo hasta haberlo infringido [156].

Es evidente que todas estas faltas no pueden situarse en el mismo plano. La gravedad de cada una habrá que medirla según la fuerza del incentivo que la haya provocado y, sobre todo, según la intensidad que el pecador haya puesto en su decisión [157]. A la teología mo-

152. Mc 14, 38; Rom 6, 19; 14, 1; 1 Cor 8, 7-13.

153. Lc 8, 12; 22, 31. Es al diablo a quien hay que atribuir los miasmas del paganismo contemplados por 1 Ioh 5, 21: "Guardaos de los ídolos".

154. Mt 23, 37. De ahí el escándalo que hace caer a los pequeños (Mc 9, 42-48; cfr. Mt 18, 7; Ioh 16, 1; Rom 14, 13; 16, 17. L. LIGIER, *Heure des Ténèbres et Règne du Péché*, en *Lumière et Vie*, 5, 1952, pp. 41-61). Resulta de esas evocaciones que la Iglesia —*corpus mixtum*— está compuesta de buenos y de malos. Los servidores del Reino de Dios se extrañan de esta coexistencia (cfr. la parábola de la cizaña, Mt 13, 24-30, 36-43; con el comentario de M. DE GOEDT, *L'explication de la parabole de l'ivraie*, en *R. B.*, 1959, pp. 32-54, y las precisiones de J. JEREMIAS, *Die Deutung des Gleichnisses vom Unkraut unter dem Weizen*, en *Freundesgabe O. Cullmann*, Leiden, 1962, pp. 59-63), y el Señor enseña que al final habrá un escrutinio (la parábola de la red, Mt 13, 47-50; cfr. 25, 32: ἀφορίζω; J. A. T. ROBINSON, *The "Parables" of the Sheep and the Goats*, en *New Testament Studies*, II, 1956, pp. 225-237), efectuado por su propia decisión (Mt 22, 11-14) o como resultado de la actitud misma del discípulo (las vírgenes necias que no supieron prever, 25, 11-13; cfr. M. MEINERTZ, *Die Tragweite des Gleichnisses von den zehn Jungfrauen*, en *Synoptische Studien A. Wikenhauser*, Munich, 1954, pp. 94-106; F. A. STROBEL, *Zum Verständnis von Mt 25, 1-13*, en *Novum Testamentum*, 1958, pp. 199-227). A la misma cepa pertenecen los buenos y los malos sarmientos; los que no viven de Cristo son desgajados (Ioh 15, 2); cfr. C. W. F. SMITH, *The mixed State of the Church in Matthew's Gospel*, en *Journal of biblical Literature*, 1963, pp. 149-168.

155. Rom 7, 9; cfr. la raíz amarga que infecta a los cristianos, Heb 12, 15.

156. "No tuve conocimiento de la codicia más que por la Ley" (Rom 7, 7; cfr. v. 11); "las pasiones excitadas por la Ley (v. 5); "la fuerza del pecado es la Ley" (1 Cor 15, 56); la Ley hace abundar las transgresiones (παράβασις; Gal 3, 19; Rom 5, 20). Sobre la legislación, ocasión psicológica y providencial del pecado, cfr. P. BENOIT, *La Loi et la Croix d'après saint Paul*, en *R. B.* 1938, pp. 481-509.

157. Hay que subrayar particularmente el espíritu de contienda (ἐριθεία: lucha, conjuración, intriga), mencionado en los catálogos de vicios como espíritu de partido, que suscita cábalas y calumnias en el seno de las comunidades (Gal 5, 20), en conexión con διχοστασίαι: disensiones; 2 Cor 12, 20, asociado a καταλαλιαί como 1 Pet 2, 1; cfr. Phil 2, 3), pero lo más a menudo como la mala disposición de un corazón indócil, inclinado a la oposición y a la revuelta, origen por tanto de todo tipo de desorden y de indisciplina: "La envidia y la rencilla van parejas con la *akastastasia* y con todo género de maldad" (Iac 3, 16). Obrar ἐξ ἐριθείας se opone a ἐξ ἀγάπης (Phil 1, 17), y consiste en rebelarse contra la verdad (Rom 2, 8) o "mentir en contra de la verdad" (Iac 3, 14). Relacionar con la ἔρις de 1 Tim 6, 4; Tit 3, 9: nace del orgullo, priva de la verdad y provoca disputas doctrinales. Hay espíritus que son rebeldes por naturaleza, impacientes

ral corresponde apreciar el peso de las circunstancias y de las ocasiones, y especialmente el grado de intención y de malicia de cada una de las transgresiones. El Nuevo Testamento, sobrio en esta materia, recoge las distinciones de la antigua Alianza entre pecados graves y pecados leves [158] y, aún sin disponer de un vocabulario mejor [159], aporta precisiones muy valiosas [160], sobre todo al denunciar en particular las faltas contra la *agape* [161].

---

ante cualquier yugo, que encontrarán las mayores dificultades para someterse a la regla de fe y de vida del Evangelio. Comparar el retrato del Mesías: οὐ ἐρίσει (Mt 12, 19).

158. Hay iniquidades que llevan a la muerte, y transgresiones de las que cabe convertirse (Ez 18, 26-28). Estas últimas son las caídas por sorpresa (*âschâm*, Gen 26, 10), por fragilidad, de las que ni siquiera el justo está exento (Eccl 7, 20), o incluso "una gran locura" (2 Sam 24, 10), y sobre todo los pecados cometidos por descuido o inadvertencia, "sin saberlo" (*schegagah*; Lev 5, 17; Num 15, 25-29; Eccl 5, 5). Este error (Iob 12, 16) o ligero desvío (*schâgag* = errar) es perdonable, "venial" (D. DAUBE, *Error and Accident in the Bible*, en *Revue internationale des Droits de l'Antiquité*, 1949, II, pp. 189-213). Pero los reincidentes (Eccli 5, 5-6; 34, 25-26), los presuntuosos (Dt 17, 12; Ier 50, 31-32), los que reniegan de Dios y demuestran orgullo, insolencia o malicia, cometen "una falta criminal" (Num 18, 22; Iob 31, 28; Ps 68, 22), "levantan su mano" (cfr. L. MORALDI, *Espiazione sacrificale e Riti espiatori*, Roma, 1956, pp. 146 ss. V. MONTY, *Péchés graves et legers d'après le vocabulaire hébreu*, en *Sciences ecclésiastiques*, 1949, II, pp. 129-168). En Qumrán son excomulgados (*Manual*, VIII, 22-IX, 1). Para las clasificaciones rabínicas, cfr. AGAPÈ I, p. 39, n. 4. El olvido indica siempre un pecado grave, al menos la desobediencia (Os 4, 6; Ier 2, 32) y la ingratitud (Dt 8, 11; Os 8, 14; 13, 6); y con mucha frecuencia: el desdén (Dt 32, 18 y la apostasía (Dt 4, 23; Is 17, 10; Ier 3, 21-22; 13, 25; 18, 15; 23, 27).

159. Siguiendo al Gran Sacerdote que compadece (Heb 5, 2; Lc 23, 14), los apóstoles prometen el perdón a los ignorantes y a los estraviados (Act 3, 17; 7, 60; 13, 27: 17, 30; 1 Cor 15, 34; 1 Pet 1, 14; E. J. EPP, *The "Ignorance Motif" in Acts and anti-judaic Tendencies in Codex Bezae*, en *Harvard theol. Rev.*, 1962, pp. 51-61). Pablo fue perdonado precisamente porque había perseguido a la Iglesia de buena fe (1 Tim 1, 13). Pero hay ignorancias gravemente culpables, porque son voluntarias (Rom 1, 20), temerarias (2, 1), orgullosas (10, 2-4), o provenientes de un endurecimiento del corazón (Ioh 2, 19-20; 15, 22; Eph 4, 18; 2 Pet 2, 10). Lo que cuenta es la parte de voluntad lúcida que el pecador pone en su falta (ἑκουσίαως; Heb 10, 26); de ahí la malicia particular de la hipocresía (Mt 23) y la magnitud del pecado de traición (μείζονα ἁμαρτίαν, Ioh 19, 11), que fue quizá el de Judas, pero aún con más seguridad el de Caifás, el Gran sacerdote, presidente del tribunal de justicia que "entrega" a Jesús al tribunal del gobernador romano (cfr. C. H. DODD, *Historical Tradition in the fourth Gospel*, Cambridge, 1963, p. 107).

160. Por ejemplo la distinción entre pecado material y formal (1 Cor 8, 11; Rom 14, 23); la mayor importancia dada a la intención más que al cumplimiento material (Rom 5, 28; cfr. Apc 2, 23: "yo escruto las entrañas y los corazones") —aunque la esterilidad sea siempre maldita y castigada por el fuego (Mt 25, 30; Mc 11, 21; Ioh 15, 6; Heb 6, 8)— y sin duda la exclusión del "acto indiferente": "Los hombres habrán de dar cuenta en el día del juicio de cualquier palabra ociosa que hayan proferido" (Mt 12, 36). ¿Cómo traducir πᾶν ῥῆμα ἀργόν (Vulg. *otiosum*)? Aplicado a palabras, este epíteto significa "vano", que no es sinónimo de inútil" (cfr. PÍNDARO: "Guárdate de hacer sonar ante todos palabras *inútiles*, τὸν ἀχρεῖον λόγον" *Frag.* 58; edit. A. Puech). Por ejemplo, sin la articulación de la lengua, la laringe no produce más que un sonido vano (ψιλὴν φωνὴν ἀρχήν, FILÓN, *De somn.* I, 29); "Se les respondió con vanos clamores" (FL. JOSEFO, *Guerra*,

Después de aceptar que todos los cristianos son pecadores (1 Ioh 1, 8), pero que sus faltas son perdonables y perdonadas, precisa-

---

IV, 309: ἀργὰ ἀντέβόων; cfr. *Antig.* XV, 224: μὴ κινηθέντος ἐπὶ τῷ φιλτρῳ τὸν λόγον ἀργον ἐᾶν). En este sentido "perder el tiempo en frívolas futilidades (λήρων διατριβὴν ἀργὸν ποιεῖσθαι) es lo que hace un insensato" (ARISTÓFANES, *Ranas,* 1497). Sería el equivalente del semítico *btl*: "sin valor, sin eficacia". Cfr. PITÁGORAS: αἱρετώτερόν σοι ἔστω λίθον εἰκῆ βάλλειν, ἢ λόγον ἀργόν (ESTOBEO, III, 34, 11, p. 684). Pero ἀργός (= ἀεργος; cfr. DELLING, en G. KITTEL, *Th. Wört.* I, 452) puede designar tanto al que no trabaja (Mt 20, 3. 6; Eccli 37, 11), como al que no consigue lo que pretende, al "estéril" (Sap 15, 15; 2 Pet 1, 8; las dos acepciones se encuentran en MENANDRO, *Dyscolos,* 366, 443, 755). La primera acepción es la que hay que retener en función del contexto: las palabras son el producto y el índice del corazón (Mt 12, 34); ἀργός significa "no trabajado, no cultivado, descuidado" (*P. Cair. Zen.* 59021, 15; 59692, 14; cfr. FILÓN que opone el alma más inerte y menos configurada de los peces —ἡ ἀργοτάτη καὶ ἥκιστα τετυπωμένη— al alma más vigorosa y más noble del hombre, *De opif. mundi,* 65. PLUTARCO emplea casi siempre ἀρ. en el sentido de desatareado, ocioso, *Solón,* XXII, 3; XXXI, 5); se trataría, pues, de palabras *irreflexivas* (cfr. Sap 13, 13 comparando en paralelismo antitético ἀργίας y συνέσεως *A, B, S;* cfr. *Sentencias de Sextus,* 154: ῥήματα ἄνευ νοῦ νόφος; 153: σκέπτου πρὸ τοῦ λέγειν ἵνα μή λέγῃς ἅ μὴ δεῖ) denunciadas por los Proverbios arameos de Ahiqar: "Hijo mío, no hables demasiado y digas todo lo que te viene al espíritu... por encima de todo vigila la boca... Teje los arcanos de tu boca; y después enuncia tu propósito a su tiempo" (cfr. *P. Grelot,* en *R. B.* 1961, pp. 182-183), sentencia que evoca a Rom 14, 22: "todo lo que no procede (de una convición) de fe, es pecado". Pero E. STAUFFER (*Vom jedem unnützen Wort?* en *Festgabe E. Pascher,* Berlín, 1958, pp. 94-102) ha demostrado claramente que había que entenderla en función de la Παιδεῖα στόματος (Eccli 23, 7-15; cfr. 28, 13-26; Eph 5, 4), tan importante en la disciplina monástica o en la espiritualidad del desierto vivida por los Esenios Silenciosos: Antes de que salga el sol no pronuncian ni una sola palabra profana οὐδὲν φθέγγονται τῶν βεβήλων y al mediodía entran en el refectorio en profundo silencio (σιωπή; FL. JOSEFO, *Guerra,* II, 128; cfr. FILÓN *De vit. cont.* 31-32. Una de sus prescripciones: "Ante el consejo de la comunidad, que ninguno pronuncie una palabra sin el consentimiento de los mayores" (*Manual,* VI, 11); "El que pronuncie una *palabra vana* (*nbl*) hará penitencia durante tres meses" (VII, 9); "No se escucharán de mi boca vanidades" (*nblt*)" (X, 21-22; "Que nadie diga en día del sabbat palabras vanas y fútiles" (*Doc. Dam.* X, 17). En efecto, Dios "determinó el fruto de los labios antes de que éstos existieran, y ha dispuesto las palabras sobre un hilo, y ha medido la emisión del soplo de los labios..." (*Himn.* I, 28). Compárese la *batología* de Mt 6, 7-8 (cfr. nuestro comentario en *Dieu et l'Homme selon le Nouveau Testament,* París, 1961, p. 64), Iac 1, 26; 3, 2 ss.; y sobre todo las incongruencias o despropósitos de Eph 5, 4-5 (μωρολογία, *hap. b.*) opuestos a la acción de gracias, como en *I Q S,* X, 21 ss.; porque la boca está hecha para alabar a Dios y los labios no deben abrirse más que para agradecerle (cfr. K. G. KUHN, *Der Epheserbrief im Lichte der Qumrantexte,* en *New Testament Studies,* 1961, p. 338). Malos y virtuosos se distinguen según el uso que hacen de su facultad de hablar (FILÓN, *De confus.* 34-37). En todo caso, la ociosidad lleva a la habladuría y a la indiscreción (1 Tim 5, 13, ἀργαί), como la pereza está asociada a la mentira (Tit 1, 12, ἀργαι); de ahí *Didaché,* II, 5 (οὐκ ἔσται ὁ λόγος σου ψευδής, οὐ κενός; *dabar* significa, además de palabra: cosa y fuerza; una "palabra vacía" es incomprensible para un hebreo) y Prv 10, 19: "La abundancia de palabras va acompañada de pecado", recogido por *Sentencias de Sexto* (155), que precisa: μακρολογία σημεῖον ἀμαθίας (156); cfr. FILEMÓN: "El que dice lo que no conviene, habla siempre demasiado, aunque no pronuncie más que dos sílabas" (ESTOBEO, XXXV, 18, p. 694); POSIDIPO:

mente porque son cristianos y se benefician de la mediación de Cristo (v. 9), sólo existe una actitud espiritual verdaderamente catastrófica: el endurecimiento del corazón [162], que hace inútiles las iniciativas divinas y las promesas de perdón. El corazón malo puede definirse como una voluntad de repulsa, como una obstinación en la impenitencia. En el plano moral, esta perversión radical arroja con desprecio el yugo de la ley de Dios y se caracteriza por una amoralidad lúcida, diametralmente opuesta a la verdadera justicia (2 Cor 6, 14; cfr. Rom 6, 19); esta participación en la "iniquidad" satánica [163] es propia de los réprobos [164] y también de los falsos doctores (2 Pet 2, 1-22).

Lo más grave, en una malicia de este género, es permanecer ciego y sordo (Ier 5, 21; 6, 10) ante el enviado divino, de suerte que al rechazar la fe, se queda fuera de la salvación. Entonces la cosa no tiene remedio [165]. El "pecado que conduce a la muerte" (1 Ioh 5, 16) es el pecado "cristológico" del que "no cree en el testimonio que Dios ha dado acerca de su Hijo" [166]. Sin duda los prejuicios, una cierta actitud del espíritu y el medio ambiente pueden crear una ignorancia invencible; se puede de buena fe negar la mesianidad y la divinidad del Hijo del hombre, dada su apariencia humilde, tan desconcertante y escandalosa. Es una actitud y postura que se puede perdonar. Pero si alguno blasfema contra el Espíritu Santo no tendrá perdón jamás, es reo de eterno pecado" [167]. La razón es que entonces

---

οὐκ ἔργον ἐστιν εὖ λέγειν, ἀλλ' εὖ φρονεῖν· πολλοὶ γὰρ εὖ λέγοντες οὐκ ἔχουσιν νοῦν (Estobeo, Ecl. II, 15, 24, p. 189).

161. Los discípulos se distinguen de los "pecadores" por su caridad desinteresada (Lc 6, 32-34). Si el amor fraterno es el mandamiento nuevo (1 Ioh 2, 7-11; 4, 20-21), el odio, la repulsa a la beneficencia (Mt 25, 41-46) y al perdón (6, 15; 18, 23-24) provocan la cólera de Dios y traen consigo la condenación. No amar al hermano es ser hijo del diablo (1 Ioh 3, 10), permanecer en la muerte (v. 14), no poseer el amor de Dios (v. 17) ni la vida eterna (v. 15).

162. Sobre la esclerosis o el endurecimiento del corazón, Mc 3, 5; Act 7, 41; 19, 9; Rom 2, 5; 11, 25; Heb 3, 8. 13. 15; 4, 7; *supra* p. 139, n. 2.

163. 1 Ioh 3, 4: "Todo pecado es [participación de la] *anomía*", es decir, de esa potencia del mal que inspira y provoca las faltas individuales. La iniquidad es un término escatológico que "designa la hostilidad y la revuelta de las fuerzas del mal contra el reino de Dios en los últimos tiempos; hostilidad que se caracteriza por su aspecto satánico, por el imperio que ejerce el demonio" (I. de la Potterie, *Le Péché c'est l'iniquité*, en *Nouvelle Revue Théologique*, 1956, 788; H. Kosmala, *Hebräer — Essener — Christen*, Leiden, 1959, pp. 196 ss.; cfr. Mt 24, 12 (Agapè I, p. 49, n. 5).

164. Mt 7 23: οἱ ἐργαζώμενοι τὴν ἀνομίαν; 13, 41; 23, 28 (une iniquidad e hipocresía de corazón, cfr. Iob 36, 13); sólo cabe considerarles "con una piedad mezclada de temor, execrando hasta la túnica contaminada con la carne" (Ids 23; 2 Pet 2, 8).

165. Permanecen en estado de pecado: ἁμαρτίαν ἔχειν (Ioh 9, 41; 15, 22. 24), "sin excusa", πρόφασις; cfr. ἀναπολογήτους, (Rom 1, 20) y "mueren en su pecado (Ioh 8, 21. 24).

166. 1 Ioh 5, 10; cfr. 2, 22; 4, 3. Cfr. W. Nauck, *Die Tradition und der Charackter des erstens Johannesbriefes* (Tübingen, 1957) pp. 141 ss.

167. Mc 3, 29; cfr. Mt 12, 31-32; Lc 12, 10. A. Lemonnyer, *Blasphème contre le Saint-Sprit*, en *D. S. B.* I, 981-989; B. B. Warfield, *Biblical and theological Studies*, (Filadelfia, 1952) 196-237; G. Fitzer, *"Die Sünde wider*

se trata de una rebeldía contra la luz, de una oposición contra lo que se sabe que es verdadero [168], y parece imposible que este endurecimiento por malicia pueda evolucionar hacia la penitencia, indispensable para obtener el perdón [169]. Tal es en máximo grado el caso del apóstota. Este ha sido iluminado y ha saboreado el don celestial y, por tanto, ha recibido en su corazón el testimonio del Espíritu Santo acerca del Salvador. Si a pesar de ello reniega [170], ya sólo puede ser por malicia; su repulsa a la gracia es más grave que la resistencia de un pagano a la luz [171]. No teniendo, pues, excusa ni conversión posible, se excluye de la economía salvadora a la que la vocación divina le había destinado.

En definitiva, el pecado neotestamentario debe ser concebido en función del tema de la vida, patrimonio de Dios, que Cristo viene a comunicar al mundo [172], y que los hombres "que yacen en las tinieblas y en la sombra de la muerte" (Lc 1, 79) se apropian —como una herencia [173]— por el conocimiento de la fe [174]. La justificación es el nacimiento a esta vida nueva [175], el paso de la muerte a la vida [176]. En este aspecto, es rigurosamente exacto presentar al que ha nacido de Dios como impecable, ya que, por una parte, no hay término medio entre vivir y estar muerto [177] y, por otra, muerte y pecado no son solamente términos correlativos, sino también dos realidades inseparablemente unidas [178], hasta el punto de ser intercambiables [179]. Desde

---

den Heiligen Geist", en *Theologische Zeitschrift* (1957) 161-182; O. E. Evans, *The unvorgivable Sin* en *The Expository Times*, 68; (1957) 240-244.

168. Ioh 3, 19-20; 2 Thes 2, 10: "No han acogido el amor de la verdad" (cfr. Agapè II, pp. 32 ss.).

169. Apc 2, 21: "Le he dado tiempo para convertirse"; 9, 20-21; 16, 9-11; cfr. Rom 2, 4.

170. Heb 6, 4-6 (10, 26-27; 12, 17) considera al renegado como a un verdugo consciente de la inocencia de la víctima a la que ejecuta (cfr. Ioh 10, 32), tomando la iniciativa de crucificar por su propia cuenta al Hijo de Dios y escarneciéndole delante de todos. Cfr. C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux* (París, 1953), II, pp. 167-178; Ch. E. Carlston, *Eschatology and Repentance in the Epistle to the Hebrews*, en *Journal of Biblical Literature* (1959) 296-302.

171. Según 1 Ioh 2, 19, los falsos doctores, identificados con los anticristos, que se separaron de la comunidad cristiana, nunca tuvieron la fe ni la caridad que hace la comunión, "porque si hubieran sido de los nuestros, hubieran permanecido con nosotros". No son sino la cizaña de Mt 13, 25 ss.

172. Ioh 1, 4; 3, 16; 5, 21; 6, 33; 10, 28; 25; 14, 6.

173. Mt 19, 29; Mc 10, 17; 1 Cor 6, 9; 15, 50; Gal 5, 21; Heb 1, 14; 9, 15; Iac 2, 5.

174. Ioh 17, 3. "El que tiene al Hijo tiene la vida; el que no tiene al Hijo no tiene la vida" (1 Ioh 5, 12). Vivir, es Cristo (Gal 2, 20; Phil 1, 21).

175. Rom 6, 4; 2 Cor 4, 10-18; cfr. *supra* pp. 169 ss.

176. Ioh 5, 24; 6, 50; 1 Ioh 3, 14; Iac 5, 20: salvar el alma de la muerte es ser liberado de una multitud de pecados.

177. Sobre la antítesis ζωή — θάνατος, cfr. J. Nélis, en *Ephemerides theologicae Lovanienses* (1943) 18-44; O. Prunet, *La morale chrétienne d'après les Écrits johanniques* (París, 1957) 10 ss., 87 ss.

178. Ed. Tobac, *Le Problème de la justification dans saint Paul*, 2.ª ed. (Gembloux, 1941) 69 ss.; Th. Barrosse, *Death and Sin in saint Paul's Epistle to the Romans*, en *Catholic biblical Quarterly* (1953) 438-459.

que Jesús presentó al hijo pródigo perdonado como un muerto que ha regresado a la vida [180], los Apóstoles consideran a los pecadores como muertos espirituales [181], es decir, "seres animados", pero no por la única vida digna de este nombre (1 Tim 6, 19): hombres privados de Dios.

Pero si existen grados en la vida (Ioh 10, 10), es decir, en la gracia (Rom 5, 17) y en la caridad (Lc 7, 47), los ha de haber también en el pecado y en la muerte. Gracias a la operación del Espíritu Santo, que hace vivir (2 Cor 3, 6), los cristianos "son liberados del pecado y de la muerte" (Rom 8, 2); pero en virtud del foco de concupiscencia que permanece en su carne, cada uno de ellos es un herido, un enfermo [182] o, mejor, un convaleciente que necesita explotar las nuevas fuerzas de que dispone para consumar su liberación de la *amartía*. Toda la economía de la vida moral consiste en una espiritualización progresiva, en una vida cada vez más "pneumática", que se libera de los imperativos de la *epithymía* para ser cada vez más dócil al influjo del Espíritu Santo [183]. Sólo El permite al regenerado-pecador, desgarrado entre dos tendencias contradictorias, recuperar su unidad de vida y asegurar el predominio de la gracia sobre sus facultades y actos (Rom 6, 12-14; 8, 2-10).

---

(179) Pecado y muerte hicieron simultáneamente su aparición en el mundo. Por eso, unas veces, la muerte es presentada como castigo del pecado (Rom 1, 32: ἄξιοι θανάτου, 6, 23), incluso las muertes prematuras y violentas (1 Cor 10, 8-12; 11, 30), porque la muerte está latente en toda falta a semejanza del fruto en la semilla (2 Cor 2, 16); pero otras, como una potencia personificada, anterior al pecado, y que se sirve de éste como de un arma o aguijón para penetrar en el hombre y matarlo (1 Cor 15, 56; cfr. Rom 5, 12-21; 8, 10; Eph 2, 1. 5; Col 2, 13).

180. Lc 15, 32; cfr. 9, 60: "Deja a los muertos (los hombres que no tienen ninguna preocupación por Dios) enterrar a sus muertos"; Mt 10, 28: "No temáis a los que matan el cuerpo y no pueden matar el alma; temed más bien a aquél que puede hacer perecer el alma y el cuerpo en la gehenna".

181. Rom 7, 10: "Revivió el pecado y yo quedé muerto"; Col 2, 13: "Estábais muertos a causa de vuestras faltas"; 1 Tim 5, 6: "La que vive en el placer está más muerta que viva"; Iac 5, 20.

182. En Adán, "la naturaleza racional existente en el alma aún era pura: ninguna enfermedad, ningún vicio, ninguna pasión, se habían introducido todavía en ella" (FILÓN, *De opif. mundi*, 150). Aquí es donde se sitúa el tema de Cristo-médico (Lc 4, 18; 5, 21-32), Buen Samaritano que derrama vino y aceite en las heridas del viajero, tema frecuentemente utilizado por los Padres de la Iglesia (cfr. FR. QUIÉVREUX, *Les Paraboles*, 1946, pp. 82 ss.). J. BONSIRVEN (*Théologie du Nouveau Testament*, París, 1951, p. 75, n. 1) observa que en el vocabulario de Jesús "salvar" corresponde a menudo a "vivificar" (cf. Mc 8, 35; 10, 17. 26; Lc 17, 33, etc.). De ahí la unión de la predicación sobre la salvación y la curación de los enfermos (Mc 6, 12-13; 16, 17-18; cfr. Iac 5, 14-15; G. CRESPY, *La guérison par la foi*, Neuchâtel-París, 1952, pp. 16 ss.; H. DOEBERT, *Das Charisma der Krankenheilung*, Hamburgo, 1960). Σωτηρία, término médico, sinónimo de restablecimiento", efecto de la terapeútica (cfr. POUILLOUX, *Choix d'Inscriptions grecques*, París, 1960, XIV, 17, 32); σῴζειν = curar (*ibid.* XV, 11, 15).

183. Rom 8, 13: "Si vivís según la carne, moriréis; si, por el espíritu, hacéis morir las obras del cuerpo, viviréis"; Gal 5, 17-25; 6, 8; 2 Cor 4, 11. E. BEST, *Spirit-Baptism*, en *Novum Testamentum* (1960) 237 ss.

Se comprende que la victoria no pueda ser continua y total. Hay caídas y recaídas. En la medida en que continuamos "complaciéndonos en la Ley de Dios" (7, 22) y teniendo hambre y sed de justicia" (Mt 5, 6), no pasan de ser faltas aisladas y sin perversidad —como ciertos *lapsus linguae*, un mediocre crecimiento, una insuficiente fecundidad en buenas obras—, y seguimos "conservando" la vida eterna [184]. Pero si cometemos faltas de lujuria o contra la caridad fraterna (1 Cor 6, 9-11), "¿cómo podrá el amor de Dios permanecer en nosotros?" (1 Ioh 3, 17). Entonces se revela la intención profunda del corazón: si el pecador se arrepiente (2 Cor 12, 21; Apc 2, 21) e implora de Dios el perdón (Mt 6, 14-15; 1 Ioh 1, 8-9), si hace obras insignes de misericordia [185], su muerte sólo es provisional [186], porque "todos los pecados les serán perdonados a los hijos de los hombres" [187] gracias a la sangre de Cristo [188].

Queda, en fin, el caso de los cobardes que aceptan su derrota (cfr. 2 Tim 2, 26) y prefieren las tinieblas a la luz (Ioh 2, 18-20), los abominables, los idólatras y todos los mentirosos... su parte es

---

184. Ioh 12, 25; cfr. 2 Pet 3, 15. Comparar Ioh 12, 10: "El que acaba de bañarse no tiene necesidad de lavarse los pies, porque está limpio de cuerpo entero" (cfr. M. J. LAGRANGE, *in h. l.*), y los noventa y nueve justos que no necesitan penitencia (Lc), es decir una conversión total, ya que no hay nadie sin falta. De hecho, el hijo fiel al que el Padre declera: "tú estás siempre conmigo y todo lo que tengo es tuyo" (15, 31) es desabrido, celoso y sin compasión.

185. 1 Pet 4, 8: "La caridad cubre multitud de pecados" (AGAPÈ II, pp. 332 ss.), 1 Ioh 3, 20 (cfr. C. SPICQ, *La justification du charitable*, en *Studia Biblica et Orientalia*, Roma, 1959, II, pp. 347-359; AGAPÈ III, pp. 264 ss.). Interpretamos aquí "justificación (segunda)", como retorno a la justicia = = pureza moral (δίκαιος = el que practica la justicia, 1 Ioh 3, 7; cfr. ST. LYONNET, *Justification, Jugement, Rédemption, principalement dans l'Epître aux Romains*, en *Recherches Bibliques*, V, París, 1960, p. 178). Todo el N. T. prevé una segunda *metánoia*, tanto para las faltas cometidas después del bautismo (Lc 17, 3), como para suplir la insuficiencia y la mediocridad (Mt 18, 3, στραφῆναι); el hermano perdido es recuperado (v. 15: κερδαίνειν). Esto supone que el culpable se dé cuenta de su pecado y tenga voluntad de "volver" a Dios (cfr. 1 Reg 8, 33-48; Zach 1, 3); "La tristeza que procede de Dios opera una conversión saludable" (2 Cor 7, 10). Las exhortaciones a las Siete Iglesias son una llamada a la *metánoia* después de la caída (Apc 2, 5), del yerro (vv. 16, 21-22), de las obras mal realizadas 3, 3), del celo que se ha entibiado (v. 19).

186. Cfr. 1 Cor 5, 2 (2 Cor 12, 21), πενθεῖν conducir el duelo del incestuoso, equiparado a un cadáver. Al entregar a este individuo a Satanás para la pérdida de su carne, el Apóstol confía en que su espíritu será salvo en el día del Señor (v. 5).

187. Mc 3, 28. Sobre esta "segunda penitencia", cfr. A. DESCAMPS, *Les Justes et la Justice dans les Évangiles et le Christianisme primitif* (Lovaina, 1950) 135 ss.

188. 1 Pet 1, 19; Heb cc. 8-10 (cfr. C. SPICQ, *La théologie et la liturgie du précieux Sang, en L'Epître aux Hébreux*. II, pp. 271-285); 1 Ioh 2, 1; Apc 7, 14: "Lavaron sus túnicas y las blanquearon en la sangre del Cordero". Cfr. A. MÉDEBIELLE, art. *Expiation*, en *D. B. S.* III, 1-262; ST. LYONNET, *Conception paulinienne de la Rédemption*, en *Lumière et Vie*, 36, 1958, p. 45-52; K. PRUMM, *Theologie des zweiten Korintherbriefes* (Roma-Friburgo, 1960) II, pp. 319 ss., 487 ss.

"el estanque ardiente de fuego y azufre, que es la segunda muerte" [189], es decir, la pérdida eterna del alma [190], la separación definitiva de Dios.

III. *Santificación y vida litúrgica*

En el último día, la salvación será consumada por la victoria definitiva de la vida sobre la muerte, por la destrucción radical de las fuerzas del mal (Apc 21, 4. 26-27). La era escatológica, la de la Iglesia cristiana, es para todos los elegidos una economía de perdón, ya sea éste el de la ablución bautismal, ya sea el de "la segunda penitencia" para las transgresiones inevitables [191]. Pero en adelante: "nobleza obliga". El hijo de Dios se esfuerza "por tener constantemente una conciencia irreprochable ante Dios y los hombres" (Act 24, 15; Heb 13, 18), lucha por "comportarse en el mundo con toda santidad y rectitud" [192]. Su caridad creciente se adhiere más resueltamente al bien y rechaza el mal con mayor decisión (Rom 12, 9); sus facultades espirituales, desarrollándose con el ejercicio discernen cada vez mejor lo que hay que hacer para agradar a Dios [193]. Si los imperativos de la justicia nueva se han hecho más precisos y exigentes, el creyente se amolda a ellos con soltura, espontaneidad y alegría. "El justo continúa practicando la justicia, y el santo se sigue santificando (Apc 22, 11).

El santo es aquél que Apc 20, 6 proclama bienaventurado por haber participado en la primera resurrección; es el justificado que persevera en el camino de la salvación y pone por obra el vital di-

---

189. Apc 21, 8; cfr. 2, 11; 20, 6. Cfr. FILÓN, *De leg. alleg.* I, 105-106; II, 77; J. C. PLUMPE, *Mors secunda,* en *Mélanges J. de Ghellinck* (Gembloux, 1951) 387-403.

190. Ἀπώλεια (Mt 7, 13; Ioh 3, 16; Rom 9, 22; 1 Cor 1, 18; 2 Cor 2, 15). El perdón de los pecados es una "primera resurrección" (Apc 20, 6) antes de la Parusía. Los reincidentes obstinados no pueden tener parte en la segunda resurrección; permanecerán para siempre en la segunda muerte. Cfr. Eccli 16, 11: "Aunque no fuera más que uno el que endureciera su cerviz, sería maravilla que quedara impune; porque la misericordia y el perdón proceden de él, príncipe del perdón y administrador de la ira". Sobre las diferentes acepciones de ἀπολλύναι cfr. C. H. DODD, *Historical Tradition in the fourth Gospel* (Cambridge, 1963) 338 ss.

191. El objeto del testimonio del Precursor es que Jesús es el Cordero de Dios que abole o expulsa el pecado: ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν (cfr. 1 Sam 15, 25; 25, 28), como Antíoco suprimió las leyes existentes (1 Mach 3, 29: τοῦ ἆραι τὰ νόμιμα) y David hizo cesar el oprobio de los hijos de Israel (ἦρα ὄνειδος, Ps 151, apócrifo). Se trata, pues, de la supresión de una condición pecadora; mientras que el genitivo αἴρειν ἁμαρτίας (1 Ioh 3, 5) parece sugerir la expiación de actos culpables, haciendo del Cordero sacrificado un sinónimo de ἱλασμός (2, 2; 4, 10); cfr. C. H. DODD, *The Interpretation of the fourth Gospel* (Cambridge, 1953) 230-238; IDEM, *Historical Tradition*, pp. 269 ss.

192. 2 Cor 1, 12; ἐν ἁγιότητι está mucho mejor fundamentado que ἁπλότητι (preferido por los comentadores); se trata de esa perfección del justo (*tam*), frecuentemente asociada a la sinceridad (*iaschar*) en el A. T., y esencialmente implica: integridad-rectitud.

193. Heb 5, 14; Phil 1, 9-11 (AGAPÈ II, pp. 233 ss.); Rom 2, 18.

namismo de su regeneración bautismal. La noción de justificación es, en efecto, estática y, en cierto sentido, negativa, pues pone el acento en la remisión de los pecados, mientras que la santificación designa la perfección propiamente cristiana (Heb 12, 14), progresiva [194], participada de la santidad de Dios (Heb 12, 10).

Se puede decir que la santidad es el atributo divino por excelencia, pues califica a Dios en su misma divinidad y transcendencia evocando el infinito de su perfección moral y espiritual [195]. Pero cuando el Antiguo Testamento designaba a Yavé como el santo de Israel [196], lo consideraba como modelo y fuente de la santidad de su pueblo (cfr. 1 Pet 1, 16), comunicando en su omnipotencia a los corazones purificados una vida nueva [197]. De modo semejante, en la nueva Alianza las personas y las cosas sólo pueden ser santificadas por Dios [198], y esto es evidente ya que los dos elementos constitutivos de la santificación son: el apartamiento de lo profano y del pecado, y la unión con Dios [199].

---

194. 2 Cor 7, 1: ἐπιτελοῦντες ἁγιωσύνην ἐν φόβῳ θεοῦ. P^{46} lit: ἐν ἀγάπῃ θεοῦ variante preferida por R. E. KER (*Fear or Love? en The Expository Times*, 72, 1961, pp. 195-196), porque ἐν φόβῳ θεοῦ no tendría en San Pablo un lugar paralelo exacto (Rom 3, 18 es una cita del Ps 36, 2; en otros lugares se trata del temor del Señor o de Cristo, Act 9, 31; 2 Cor 5, 11; Eph 5, 21, donde varios *mss.* sustituyen a θεοῦ como en nuestro texto); ἐν ἀγάπῃ θεοῦ es lugar paralelo a Ids 21. La "caridad de Dios" (Ioh 5, 42; Rom 5, 5; 2 Cor 13, 14; 2 Thes 3, 5; 1 Ioh 2, 5; 3, 17; 4, 9; 5, 3) sería una fórmula neotestamentaria, más corriente que el "temor de Dios" heredado de los Setenta.

195. Apc 14, 8; 15, 4; Ioh 17, 11. Cfr. N. H. SNAITH, *The distinctive Ideas of the Old Testament*, 4.ª ed. (Londres, 1950) 21-50. G. VON RAD, *Théologie de l'Ancien Testament* (Ginebra, 1963) 181 ss., 239 ss.

196. Is 1, 4; 5, 19. 24; 30, 11. El P. Prat escribe atinadamente: "El abismo que separa el cristianismo del paganismo clásico en ninguna cuestión es tan ancho y profundo como en el concepto de santidad. La antigua religión de los griegos y romanos ni siquiera imaginaba una posible santidad de los dioses; en todo caso, el epíteto de santo no se aplicaba en absoluto a los dioses del Olimpo. Frases como ésta: "Sed santos, porque yo soy santo", o ésta otra: "Yo soy santo, que soy el que os santifica", debían sonar extrañamente a los oídos paganos" (*La Théologie de sant Paul*, 6.ª ed., París, 1923, II, p. 301. Cfr. E. GAUGLER, *Die Heiligung im Zeugnis der Schrift*, Berna, 1948; O. R. JONES, *The concept of Holiness*, Londres, 1961). M. S. ENSLIN, que titula el primer capítulo de la moral paulina: *Alejaos de todo lo que os pueda manchar*, evoca con justo motivo la reacción del alma del Apóstol ante la corrupción greco-romana de la época (*The Ethics of Paul*, Nueva York, 1957, pp. 133-196.

197. Ez 36, 23-28; cfr. Ps 51, 12-13. ἁγιάζειν es una prerrogativa divina (Ex 31, 13; Lev 20, 8; 21, 15; Ez 20, 12; 2 Mach 1, 25); cfr. 2 Mach 14, 36: "Señor santo de toda santidad". J. DUPONT, *Le discours de Milet* (París, 1962) 281 ss.

198. El templo (Mt 23, 17), el altar (v. 19), la ofrenda (Heb 9, 13), el alimento (1 Tim 4, 5), los Apóstoles (Ioh 17, 17) los cristianos (1 Thes 5, 23; 1 Cor 1, 30; Heb 10, 10, 12, 10).

199. Cfr. C. SPICQ, *L'Epître aux Hébreux, Apollos, Jean-Baptiste et Qumrân*, en Revue de Qumrân, 3 (1959), pp. 368-377; D. BARTHELEMY, *La sainteté selon la communauté de Qumrân et selon l'Evangile*, en *Recherches Bibliques* IV, (París, 1959) 203-216; O. BETZ, *Le ministère cultuel dans la secte de Qumrán et dans le Christianisme primitif*, *Ibid.* pp. 163-202; FR. NOTSCHER, *Vom Altem zum Neuen Testament* (Bonn, 1962) 126-174.

El primer sentido neotestamentario de la palabra santo es: "no-impuro". En un matrimonio entre un esposo cristiano y una esposa pagana, o a la inversa, "el marido infiel se encuentra santificado en la mujer, y la mujer infiel se encuentra santificada en el hermano; pues de no ser así habría que concluir que vuestros hijos son impuros, cuando de hecho son santos" [200]. Desde el momento en que ma-

200. 1 Cor 7, 14. El verbo ἡγίασται en perfecto indica un estado permanente de santidad-pureza religiosa. ἅγια se opone radicalmente a ἀκάθαρτά. Cfr. *Demay* III, 4: "R. Josué Ben Kabsaï dice: "Toda mi vida, al leer este versículo: (Num 19, 19): *El hombre puro asperge al impuro,* había entendido que un individuo sólo puede contrarrestar la impureza de uno solo, hasta que aprendí que una sola aspersión basta para varios"; VII, 2: "La Michna (tr. *Schab.* XXI, 2) permite transportar una oblación pura acompañada de una parte profana. Si es lícito llevar lo que es impuro, es gracias a lo puro que forma la mayor parte". Este versículo es muy utilizado como argumento en las discusiones sobre el paidobautismo (cfr. G. DELLING, *Nun aber sind sie Heilig,* en *Festgabe für E. Fascher,* Berlín, 1958, pp. 84-93; J. JEREMIAS, *Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten,* Göttingen, 1958, con la recensión de P. BENOIT, *R. B.* 1960, pp. 145 ss.), pero sin razón como ha demostrado J. BLINZLER (*Zur Auslegung von 1 Cor 7, 14,* en *Festschrift J. Schmid,* Regensburg, 1963, pp. 23-41). A. SCHWEITZER (*La mystique de l'Apôtre Paul,* París, 1962, pp. 240-242) ha querido interpretar, en función de una concepción análoga, el "bautismo (= ablución) para los muertos de 1 Cor 15, 29, relacionándolo con Heb 12, 14. Según J. JEREMIAS (*Flesh and Blood cannot inherit the Kingdon of God,* en *New Testament Studies* II, 1956, pp. 155 ss.), οἱ βαπτιζόμενοι designaría a los paganos (maridos, viudas, novios) que se harían bautizar con la intención (ὑπέρ v. 3; 2 Cor 1, 6; Rom 15, 8) de reunirse con sus seres queridos, cristianos difuntos, gracias a la resurrección. La exégesis de B. M. FOSCHINI (*Those who are baptised ford the Dead,* Worcester, 1951), pasando por alto ἐπεί y asimilando ὑπέρ a εἰς es insostenible (cfr. *R. B.* 1954, p. 461). M. RISSI (*Die Taufe für die Totem,* Zurich-Stuttgart, 1962; resumen de la historia de la interpretación, pp. 6-57) intenta demostrar que el bautismo-vicario recibido "en favor" de los creyentes muertos antes de ser bautizados, no está contaminado de supersticiones mágicas. Dicho bautismo fue practicado por sectas heréticas combatidas por los Padres de la Iglesia, quienes jamás comprendieron ὑπέρ en sentido de ἀντί (en lugar de; cfr. K. STAAB, *1 Cor 15, 29 im Lichte der Exegese der griechischen Kirche,* en *Analecta Biblica* 17, Roma, 1963, pp. 443-450). Sin embargo ¿por qué centrarse obsesivamente en el tema del sacramento cristiano del bautismo, cuando ni siquiera su nombre es mencionado? A nuestro parecer se trata de un rito, de devoción, análogo a nuestra *absolución* en honor (o en favor) de los muertos, que perdería toda su significación sin la fe en la resurrección de los muertos (tal es el sentido de la argumentación apostólica). Se le puede comparar, ya sea a los baños funerarios corrientes en la antigüedad y que R. GINOUVÈS relaciona con las ceremonias de lavado o de inmersión de las estatuas de divinidades (*Balaneutikè,* París, 1962, pp. 284, 408, 423), ya a las provisiones de agua que el Próximo Oriente disponía en las tumbas para el "refrigerio de los muertos" (PH. REYMOND, *L'eau, sa vie et sa signification dans l'A. T.,* Leiden, 1958, pp. 214 ss.). Tales creencias en la virtud purificadora o vivificadora del agua explican diversos usos de ésta en un clima espiritualizado (Is 26, 19: el rocío de Yavé resucita las sombras; Heb 6, 2: el neófito es instruido acerca de los diferentes bautismos). En Roma, por ejemplo, a comienzos del siglo III, "Remmius Celerinus, el 1 de junio celebró un *refrigerium* en honor de los héroes (término sinónimo de μακάριος)". Por esta ceremonia que consiste en libaciones, el devoto venía a "refrigerarse" ante los *arcosolia* donde reposaban sus hermanos, "elevando su pensamiento como una plegaria hacia los muertos que desde el más allá ve-

rido y mujer son una sola cosa y los hijos son "algo de los padres", el no bautizado se beneficia, por su incorporación a la persona del cristiano, de una cierta unión con la Iglesia [201]; a la sombra de lo sagrado, si puede decirse, "es santificado", es decir, más que ritual o físicamente puro, es ordenado —si no consagrado— a Dios. La santificación propiamente dicha es la que resulta de la justificación bautismal [202] que purifica del pecado y de la iniquidad [203]. Cristo santifica a su Iglesia purificándola por el lavado del agua, al que acompaña la palabra [204]. En efecto, mediante la oblación de su cuerpo y de su sangre, el Salvador ha conseguido el triunfo allí donde los sacrificios de la antigua Alianza habían fracasado: santificar-purificar la conciencia de los creyentes de todas las manchas del pecado [205]. Por esta razón, el Hijo de Dios encarnado es el Santificador por excelencia, y los salvados son sus santificados [206].

---

laban por su vida terrena" (J. CARCOPINO, *De Pythagore aux Apôtres*, París, 1956, p. 98).

201. Cfr. Rom 11, 16: "Si las primicias son santas, toda la masa lo es también; y si la raíz es santa, también lo serán las ramas". Esta comunicación de santidad objetiva sólo se explica en función de "la personalidad incorporante", la inclusión de la persona en el grupo familiar o religioso que le transmite cualidades y privilegios (cfr. J. DE FRAINE, *o. c.*, pp. 18 ss.). Si se compara el final de 1 Cor 7, 15: "Dios os ha llamado a vivir en paz" con el v. 16, se comprenderá este último en el sentido de: tal vez, mujer, salvarás a tu marido; tal vez, marido, salvarás a tu mujer... El esposo creyente tendría la esperanza de convertir a su pareja, de tal modo que "el matrimonio mixto se convertiría en medio de apostolado" (J. JEREMIAS).

202. 1 Cor 6, 11: "Habéis sido lavados (de todas las manchas del paganismo), habéis sido santificados, habéis sido justificados en el nombre del Señor Jesucristo" (cfr. R. SCHNACKENBURG, *Die Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus*, Munich, 1950, pp. 1-3). "El agua bautismal es un agua que lava, el bautismo es un baño de pureza" (D. MOLLAT, *Symbolismes baptismaux chez saint Paul*, en *Lumière et Vie*, 26, 1956, p. 62). En Qumrán se prescribe que el que se mantiene en la obstinación de su corazón "no sea *purificado* por las expiaciones ni *lavado* por las aguas lustrales; ni *se santifique* en los estanques y riveras, ni tampoco sea purificado por medio de ningún agua" (*Manual.* III, 4-6). Cfr. 2 Tim 2, 21: "Si alguien se purifica de estas cosas (ἐκκαθάρῃ), será santificado (ἡγιασμένον). Heb 9, 13: "santifica consiguiendo la pureza de la carne (ἁγιάζει... καθαρότητα); Esta pureza-limpieza la procuraba Juan el Bautista mediante un rito bautismal, semejante a los de Qumrán, pero que debía parecer heterodoxo entre las prácticas judías contemporáneas (κατὰ τὸν καθαρισμὸν τῶν Ἰουδαίων, Ioh 2, 6); de ahí la controversia entre los discípulos de Juan y un judío περὶ καθαρισμὸν (3, 25; cfr. C. H. DODD, *Historical Tradition*, pp. 280 ss.).

203. Ἁγιασμός se opone a ἀκαθαρσία (1 Thes 4. 7), a πορνεία (v. 3), a ἀνομία (Rom 6, 19).

204. Eph 5, 36: ἁγίασῃ καθαρίσας. Ἁγιωσύνη se opone a mancha (μολυσμός, 2 Cor 7, 1) o profanación (ἀμίαντος, 2 Mach 14, 36; Heb 7, 26; 1 Pet 1, 4) y a falta (ἀμέμπτως, 1 Thes 3, 13; 5, 23; Eph 1, 4; 5, 27; Col 1, 22). Cfr. A. J. FESTUGIÈRE, *La sainteté* (París, 1942), 1 ss., 69 ss.; L. ROBERT, *Hellenica* XI-XII (París, 1960) 428.

205. *Vid.* toda la teología de la santificación en la Epístola a los Hebreos (9, 14; 10, 10. 14. 29; 13, 12; cfr. C. SPICQ, *L'Epître aux Hébreux*, París, 1952, I, pp. 306 ss.); 1 Ioh 1, 7. 9.

206. Heb 2, 11: ὁ ἁγιάζων καὶ οἱ ἁγιαζόμενοι (cfr. 10, 14); subráyese el valor de estos dos participios presentes, activo y pasivo (Sobre la exégesis tradicional de este versículo, cfr. J. CL. DHÔTEL, *La "santifica-*

Esta purificación, tan real y definitiva (Heb 10, 14), es de tal modo característica de los "discípulos" (Act 6, 1. 2. 7), que éstos, antes de llamarse "cristianos" [207], se denominaban: "Los que son permanentemente santificados" [208], establecidos en un estado de santidad por el que evocaban, tanto su vocación divina a la fe (2 Thes 2, 13) y su regeneración bautismal (1 Cor 1, 2), como su aptitud para la salvación definitiva. Ser santificado por Cristo es poseer una herencia segura (Act 20, 32; 26, 18), tener acceso al reino de la luz (Col 1, 12; Eph 1, 18), a "la vida eterna" (Rom 6, 22). Sin duda el título de "hermanos" era más corriente para designar a los miembros de la Iglesia, pero el de "santos", uno de los más primitivos y constantes, es del todo equivalente, puesto que se precisa: "hermanos santos" (Heb 3, 1) o "las Iglesias de los santos" (1 Cor 14, 33); y es el más noble [210]. No solamente precisa de qué fraternidad se trata [211], sino que la comunidad de los creyentes es el auténtico pueblo de Dios [212]: un pueblo verdaderamente puro y consagrado al Dios vivo [213].

---

tion" du Christ d'après Hébreux 2, 11, en *Recherches de Science religieuse,* 1959, pp. 515-543; 1960, pp. 420-452). La santificación se realiza siempre en Cristo o por Cristo, es decir, la purificación del alma sólo se obtiene por la participación en la expiación del Calvario (1 Cor 1, 2. 30; 6, 11; cfr. Act 26, 18); cfr. H. SCHLIER, *Le temps de l'Église* (Tournai, 1961) 57-67, 116-139.

207. Cfr. APÉNDICE, III: *Lo que significa el título de cristiano, infra* páginas 419 ss.

208. El participio perfecto pasivo ἡγιασμένοι, Act 20, 32; 26, 18; 1 Cor 1, 2.

209. Act 9, 23: "Tus santos en Jerusalén" (Heb 13, 24; Apc 18, 20). Cfr. Act 15, 9: "Dios ha purificado (καθαρίσας) el corazón de los gentiles por la fe; Tit 2, 14. Es conocido a qué grados de emulación en las purificaciones se entregaron los primeros herejes, los puros por excelencia; cfr. el epitafio del sacerdote Eugenio de Licaonia en el s. IV: τῆς ἁγίας τοῦ θεοῦ ἐκκλησίας τῶν Καθαρῶν (*Sup. epigr. graec.* VI, 370, 8-9; cfr. W. M. CALDER, *The Epigraphy of the Anatolian Heresies,* en *Anatolian Studies... W. M.* Ramsay, Manchester, 1923, pp. 76 ss.).

210. Οἱ ἅγιοι en los encabezamientos de las Epístolas (Rom 1, 7; 1 Cor 1, 2; 2 Cor 1, 1; Eph 1, 1; Phil 1, 1; Col 1, 2: ἁγίοις καὶ πιστοῖς ἀδελφοῖς) y en la designación de los miembros de la comunidad madre de Jerusalén (Rom 15, 25; 2 Cor 8, 4; 9, 1. 12); cfr. también los creyentes beneficiarios de la revelación divina (Col 1, 26; Ids 3), los que son objeto de la intercesión del Espíritu (Rom 8, 27; Eph 6, 18; Apc 5, 8; 8, 3-4) y sobre todo los que actúan según la caridad (Rom 16, 2; Eph 1, 15; 1 Tim 5, 10; Heb 6, 10; Col 3, 12: "Revestíos, pues, como elegidos de Dios, santos y amados, de sentimientos de misericordia, de bondad, de humildad, de dulzura, de longanimidad"; cfr. Philm 7).

211. 1 Cor 5, 11: "Os escribí que no tuviérais relación con aquél que, aún llevando el nombre de hermano, fuera impúdico, codicioso, idólatra, maldiciente, borracho o ladrón"; 6, 1, ἅγιοι se opone a ἄδικοι; Eph 5, 3: "Acerca de la fornicación, de la impureza en todas sus formas, o de la avaricia, que ni siquiera se nombren entre vosotros, como conviene a los santos". En lugar de "hermanos" (Act 14, 2) *D* dice "justos".

212. Israel, separado del resto de las naciones y reservado a Yavé, era el pueblo santo (Ex 19, 6; Lev 20, 26; Dt 7, 6; 14, 2; 28, 9). En adelante, los santos son los miembros de la *ecclesia* (Eph 2, 19; Cfr. *Les "Saints" de Jérusalem,* en *Recueil L. Cerfaux,* Gembloux, 1954, II, pp. 389-413). Así tambien, sobre el fundamento sólido y como granítico (στερεός) que se mantiene firme, (ἕστηκεν), y que es la verdadera Iglesia de Cristo, la sociedad

La mayor parte de estos textos muestran que la santidad cristiana no es sinónimo de inocencia y separación de lo profano, sino que implica de modo esencial la pertenencia a Dios y la entrega a su servicio; sólo se entiende "delante de Dios", y con un espíritu verdaderamente religioso [214]. Cuando el Señor ora para que su Padre santifique a los Apóstoles pide ciertamente la consagración que los preserve del mundo y los una definitivamente a Dios [215], pero al mismo tiempo suplica que les prepare y disponga para la tarea que han de realizar: que su alma y su vida estén plenamente entregadas a la obra de la salvación [216].

Indudablemente, es difícil para seres de carne y hueso el estar tan enteramente santificados (ὁλόκληρον) que su cuerpo, espíritu y alma se vean protegidos de toda mancha (1 Thes 5, 23) y obedezcan exclusivamente al Señor (1 Pet 1, 2). Por eso San Pablo ruega para obtener un crecimiento de *agape* que confirme el corazón de sus discípulos para la santidad [217]. Sabe que Dios está empeñado en hacer participar a sus hijos de su propia santidad [218] y les prepara para este fin mediante pruebas purificadoras y educadoras; pero a ellos, les pide que cooperen con esta gracia y continúen purificándose y "acabando de hacerse santos" (2 Cor 7, 1). Así, toda la vida cristiana está concebida como un esfuerzo de santificación [219] para hacer pro-

---

de los creyentes reunidos por el Padre sobre la roca de Pedro (Mt 16, 18; cfr. Heb 11, 10), hay una marca de identificación (*sphragis*, cfr. 1 Cor 9, 2; cfr. Rom 4, 11) que precisa el carácter de este edificio (cfr. Dt 6, 9; 11, 20; Apc 21, 14): *"Que se aparte de la iniquidad cualquiera que pronuncie el nombre del Señor"* (2 Tim 2, 19; cfr. Núm 16, 26; Is 52, 11). Este edificio cultual, donde se reúnen los adoradores del verdadero Dios, sólo es accesible a las almas purificadas (cfr. Heb 10, 22; 12, 1. 16).

213. 1 Cor 3, 17: ναὸς ἅγιος; Eph 2, 21. Cfr. Apc 20, 9: "Cercarán el campamento de los santos, la ciudad amada"; cfr. ἁγιωσύνη: la santidad del Templo (2 Mach 3, 12). De ahí la distinción entre "los de fuera" y "los de dentro" (1 Cor 5, 12; Mc 4, 11; 1 Thes 4, 12; Col 4, 5; 1 Tim 3, 7), la prohibición de "mezclarse con (συναναμίγνυσθαι)" un hermano que se haya corrompido (1 Cor 5, 11), la orden de eliminar al perverso del seno de la comunidad (v. 13).

214. 1 Thes 3, 13, ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ; 2 Cor 7, 1, ἐν φόβῳ θεοῦ; 1 Thes 4, 4: ἐν ἁγιασμῷ καὶ τιμῇ. Los santos son los que tienen temor de Dios (Apc 11, 18).

215. Compárese con las vírgenes, preocupadas únicamente del Señor, "santas de cuerpo y de espíritu", es decir, totalmente consagradas (1 Cor 7, 34).

216. Ioh 17, 17; en el v. 19 Cristo se inmola, es decir, se santifica (= consagra) a sí mismo entregándose como víctima, para que sus Apóstoles, a su vez santificados-consagrados (ya no son del mundo, v. 14) estén en condiciones de ser eficaces ministros de su gracia (cfr. F. X. DURWELL, *Dans le Christ Rédempteur*, Le Puy, 1960, pp. 14-27). Según 2 Tim 2, 21, el vaso de honor, *purificado y santificado*, es útil al maestro, porque está *preparado* para toda obra buena ἡγιασμένον, εὔχρηστον, ἡτοιμασμένον.

217. 1 Thes 3, 13, εἰς τὸ στηρίξαι ὑμῶν τὰς καρδίας ἀμέμπτους ἐν ἁγιωσύνῃ; cfr. Act 20, 32.

218. Heb 12, 10, εἰς τὸ μεταλαβεῖν τῆς ἁγιότητος αὐτοῦ. 1 Thes 4, 3: "Esta es la voluntad de Dios: vuestra santificación"; 2 Thes 4, 7: "Dios os ha llamado a la santificación"; 1 Pet 1, 2.

219. Heb 12, 14; Rom 6, 19: εἰς ἁγιασμόν. El sustantivo de acción ἁγιασμός indica el camino hacia el estado de santidad: ἁγιωσύνη.

ducir todos sus frutos a la justificación bautismal (Rom 6, 22). Se trata por una parte, de espiritualizarse y ser cada vez más dóciles a la acción del *pneuma* divino [220], gracias al cual se obtiene la liberación del pecado (Rom 8, 2) y se consiguen todas las victorias sobre Satanás [221]; y por otra parte, de practicar a la perfección todas las virtudes: "A imitación del Santo que os ha llamado, sed santos también vosotros en toda vuestra conducta" [222].

Al designar la vida moral como una santificación, el Nuevo Testamento evoca su valor cultual. Rescatados y reservados a Dios, en efecto, por la sangre de Cristo, los cristianos no solamente son santificados de modo permanente y definitivo [223], sino que además constituyen un cuerpo sacerdotal[224] que oficia delante de Dios [225]. La conciencia queda purificada "a fin de rendir culto al Dios vivo" [226]. La

220. El Espíritu Santo es el agente inmanente de la purificación-consagración; de ahí la fórmula: ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος (2 Thes 2, 13; 1 Pet 1, 2; cfr. Rom 15, 16, ἡγιασμένη ἐν πνεύματι ἁγίῳ; 1 Thes 4, 7-8; 1 Cor 6, 11). Se sabe que los de Qumrán atribuían en alto grado al Espíritu Santo una acción santificadora escatológica: "En el momento del juicio decisivo... Dios escogerá para sí algunos hombres para suprimir todo espíritu de perversidad de lo íntimo de su carne y para purificarlos en el Espíritu Santo de toda obra de impiedad" (IQS, IV, 19-21). Pero en el N. T. ese *pneuma* es el espíritu de Jesús (Gal 4, 6), y la actividad del Espíritu Santo es esencialmente cristocéntrica. Cfr. Heb 9, 14; K. STALDER, *Das Werk des Geistes in der Heiligung bei Paulus* (Zurich, 1962).

221. Los santos por excelencia son los mártires, enfrentados con Satán en persona (Apc 13, 7; 16, 6; 18, 24).

222. 1 Pet 1, 15. Las santas mujeres de 1 Pet 3, 5 son las mujeres virtuosas que ponen su esperanza en Dios y se muestran sumisas a su marido. 1 Tim 2, 15 asocia la santificación a la fe, la santidad y el equilibrio moral; Apc 13, 10: a la paciencia y a la fe; cfr. 19, 8: "Los actos de justicia de los santos".

223. Heb 10, 14: "Por una oblación única, hizo perfectos para siempre a los santificados".

224. Apc 1, 5-6; 5, 9-10: "Has comprado para Dios con tu sangre hombres de toda tribu, lengua, pueblo y nación, y de ellos has hecho para nuestro Dios realeza y sacerdotes". Cfr. L. RYAN, *Patristic Teaching on the Priesthood of the Faithful*, en *The Irish theolog. Quarterly*, 1962, pp. 25-51.

225. 1 Pet 2, 5: εἰς ἱεράτευμα ἅγιον ἀνενέγκαι πνευματικὰς θυσίας εὐπροσδέκτους θεῷ δια Ἰησοῦ Χριστοῦ. En el v. 9, βασίλειον ἱεράτευμα (cfr. 2 Mach 2, 17) designa "un cuerpo de sacerdotes al servicio del Rey" celestial (*Regale sacerdotium*, en *Recueil L. Cerfaux*, Gembloux, 1954, II, pp. 298 ss.); pero la locución es de Ex 19, 6, y según el uso de *mamlekét*, relevada por H. Cazelles, hay que traducir no "una dinastía de sacerdotes", sino "un reino gobernado por sacerdotes", cfr. J. COPPENS, en *Ephemerides theologicae Lovanienses* (1963) 699.

226. Heb 9, 14: "La sangre de Cristo purifica nuestra conciencia (καθαριεῖ), ... εἰς τὸ λατρεύειν θεῷ ζῶντι". Los hombres han reconocido siempre la necesidad de una conciencia pura para poder llegar a Dios: "Que se retire el que no tiene intenciones rectas, γνώμην με καθαρεύει (ARISTÓFANES, *Ranas*, 355). En el frontón de Epidauro estaba grabada esta inscripción: "Que nadie entre... si no es puro; ser puro es tener pensamientos santos ἁγνεία δ' ἐστί φρονεῖν ὅσια" (en PORFIRIO, *De abst.* II, 19); porque explica Teofastro: "Los dioses aprecian sobre todo esa parte que hay en nosotros más divina, más semejante a ellos" (*ibid.*). Naturalmente, a los sacerdotes se les exige una mayor pureza, sobre todo ritual (cfr. APÉNDICE X, *infra* pp. 821 ss. L. MOULINIER, *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs*, París, 1952, pp. 64-65, 199-205), en el mismo sentido en que se pres-

gracia se otorga para poder dar a Dios un culto que le sea agradable, con sentimientos de religión y de temor reverencial [227]. El ideal mesiánico que consistía en "servir a Dios en santidad y justicia en su presencia todos los días de nuestra vida" [228] es realizado por el hombre nuevo "creado según Dios en la justicia y en la santidad de la verdad" (Eph 4, 24). Mas esta santidad, que aparece especialmente en el obispo (Tit 1, 8) y en la plegaria de los fieles (1 Tim 2, 8), no es tanto la de una perfecta corrección moral [229], sino más bien esa piedad y pureza religiosa que permite celebrar dignamente los actos de culto [230]. Es comunicada por el Santificador por excelencia (Heb 2, 11), el Sumo Sacerdote celestial, santo y justo [231], quien, al asociar a los suyos a su ministerio sacerdotal, confiere a su vida cristiana el carácter de un liturgia que se despliega en la presencia de Dios.

El Apocalipsis presenta a los elegidos, envueltos en blancas vestiduras y con una palma entre las manos —símbolo de pureza y de victoria sobre el mal (Apc 7, 9; cfr. 3, 5; 6, 11)— manteniéndose en pie ante el trono de Dios y en la presencia del Cordero, "sirviéndoles noche y día en su Templo [232]. San Pablo considera a los creyentes como sacerdotes y víctimas de su propio sacrificio —a seme-

---

cribe en el culto de Men Tyrannos el purificarse de pies a cabeza: καθαριζέστω ... λουσαμένους κατακέφαλα DITTENBERGER, *Syl.* 1042, 3-4).

227. Heb 12, 28: ἔχωμεν χάριν, δι' ἧς λατρεύωμεν εὐαρέστως τῷ θεῷ, μετὰ εὐλαβείας καὶ δέους.

228. Lc 1, 75: λατρεύειν' αὐτῷ ἐν ὁσιότητι και δικαιοσύνῃ ἐνώπιον αὐτοῦ. En el A. T. todo lo que tiene un fin cultual se expresa por la fórmula "para Yavé" (Lev 27, 14. 21. 23. 28. 30; Ios 6, 19; Idc 17, 3), primero el Gran Sacerdote (Ex 28, 36; 39, 30), pero también todas las celebraciones litúrgicas (12, 14; 13, 6; 22, 5; Lev 23, 41), en particular la Pascua (Ex 12, 11. 27. 48; Lev 23, 5-6).

229. 1 Thes 2, 10: "Nuestra conducta entre vosotros, los creyentes, fue santa, justa, irreprochable" (cfr. B. RIGAUX, *Saint Paul. Les Epîtres aux Thessaloniciens*, París, 1956, pp. 426-427).

230. Ὁσιότης: santidad interior-piedad, está ligada por una parte a la idea del deber que se puede cumplir convenientemente (L. MOULINIER, *o. c.* pp. 210, 214), y por otra a la de pureza ritual y moral (ἁγνεία, 1 Tim 4, 2; 5, 2; cfr. C. SPICQ, *Saint Paul. Les Epîtres Pastorales*, París 1947; A. J. FESTUGIÈRE, *o. c.*, pp. 11 ss. Para la distinción entre ὅσιος, ἅγιος, ἁγνός, cfr. J. RUDHART, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce clasique*, Ginebra, 1958, 30 ss. Se cita con frecuencia a R. ASTING, *Die Heiligkeit in Urchristentum*, 1930; pero el alemán *heilig* no corresponde exactamente ni a *santo* ni a *sagrado*. Cfr. la historia de la exégesis en L. DOEKES, *Der Heilige. Quados und Hagios in der reformierten Theologie*, Franeker, 1960). Para acercarse a Dios hay que purificar el corazón (ἁγνίζειν, Iac 4, 8; cfr. 1 Pet 1, 22; 1 Ioh 3, 3; 2 Tim 1, 3: λατρεύω ... ἐν καθαρᾷ συνειδήσει). En las inscripciones, καθαρός y ἁγνός significan semejantemente "íntegro, puro" en el ejercicio de un cargo (L. ROBERT, *Hellenica* IV, pp. 38 ss.; XII, p. 550). El viñador poda el sarmiento fecundo (καθαίρει) para que de más fruto (Ioh 15, 2); purificación obligada en las viñas (*P. Vindob. Sijpesteijn*, X, 5, 18). Cfr. la fórmula de PLUTARCO, *Cuest. rom.* 1: τὸ πῦρ καθαίρει καὶ το ὕδορ ἁγνίζει (comentario por E. EITREM, en *Mélanges Picard*, I, p. 355).

231. Heb 7, 26: ἀρχιερεύς ὅσιος, ἄκακος, ἀμίαντος; cfr. Act 2, 27; 3, 14; 4, 27.

232. Apc 7, 15 (y todo el capítulo); cfr. Heb 10, 2: τοὺς λατρεύοντας ... κεκαθαρισμένους.

janza de Cristo— y les pide que se ofrezcan y se inmolen cada día. Ya no disponen de sí mismos, desde que pasaron a pertenecer a Dios por la consagración bautismal y toda su vida moral no es más que el despliegue de ese culto espiritual [233]: la oblación de una hostia viva [234], o mejor "la liturgia de la fe [235]. La existencia entera, desde la ofrenda del alma misma y su culto interior hasta las obras buenas y bellas que son los actos de virtud [236], la oración propiamente dicha [237], la fuga del mal, el esfuerzo de purificación progresiva, la búsqueda de una unión más íntima con Dios, en fin, el aumento de la caridad, todo ello constituye el crecimiento y desarrollo de la virtud de la fe, y por lo tanto el despliegue de una religiosa liturgia en la presencia de Dios [238]. Esto supone, una vez más, la unión con el Oficiante por excelencia: Cristo Jesús; [239]; pero también la mediación de la Iglesia y de los Apóstoles, cuyo ministerio es una *hierurgia,* como cumplimiento de una función sacerdotal que transforma a los convertidos y les hace aptos para ofrecer al Señor una oblación

---

233. Rom 12, 1 (τὴν λογικὴν λατρείαν; cfr. PH. SEIDENSTICKER, *Lebendiges Opfer,* Münster, 1954, pp. 256 ss.). λατρεία no se limita a los sacrificios, sino que engloba toda la religión (1 Mach 2, 22). λατρείαν προσφέρειν (Ioh 16, 2) o λατρεύειν (Ex 3, 12; 2 Tim 1, 3): "rendir culto, adorar y servir", en y con el cuerpo santificado (1 Cor 6, 20, δοξάσατε). ST. LYONNET, *"Deus cui servio in spiritu meo" (Rom 1, 9),* en *Verbum Domini,* 1963, páginas 52-59.

234. Rom 12, 1: θυσία ζῶσα ἁγία τῷ θεῷ. Comparar παριστάναι θυσίαν y ἀναφέρειν θυσίας (1 Pet 2, 5; Heb 7, 27; 13, 15; Iac 2, 21). En los textos literarios y las inscripciones, el verbo παρ. (sinónimo de διδόναι, παρασκευάζειν θυσίαν) se entiende de la víctima que se "proporciona" para el sacrificio y ofrenda a los dioses; cfr. L. ROBERT, *Hellenica* XI (París, 1960) 127 ss.

235. Phil 2, 17: σπένδομαι ἐπὶ τῇ θυσίᾳ καὶ λειτουργίᾳ τῆς πίστεως ὑμῶν.

236. Hacer limosna es realizar una liturgia, Rom 15, 27; 2 Cor 9, 12; cfr. Phil 2, 25; Iac 1, 27: θρυσκεία καθαρὰ καὶ ἀμίαντος (AGAPÈ I, pp. 199 ss.). θρησκεύειν significa "rendir honores religiosos" (cfr. N. VAN BROCK, *Recherches sur le Vocabulaire médical,* París, 1961, p. 123, n. 1). θρησκεία muy frecuente en el 1.er siglo de nuestra era, no designa solamente el ritual (FL. JOSEFO, *Guerra,* V, 229), sino el culto, la liturgia (*Corp. pap. jud.* II, 153, 85; *Inscripciones de Pérgamo,* 525, 13), e incluso la piedad interior, el ideal religioso más profundo (A. PELLETIER, *Fl. Josèphe adaptateur de la Lettre d'Aristée,* París, 1962, pp. 32 ss.).

237. Heb 13, 15: "Por El (por Cristo) ofrecemos a Dios de continuo un sacrificio de alabanza, el fruto de los labios que confiesan su nombre". Sólo se puede invocar al Señor con un corazón purificado (2 Tim 2, 22).

238. Cfr. los cristianos que se conducen como conviene a personas consagradas que hacen profesión de santidad, ἐν καταστήματι ἱεροπρεπεῖς Tit 2, 3), venerables o augustas (σεμνὸς, v. 2; 1 Tim 3, 8). La vida cristiana, por ser una vida religiosa, tiene un sello de gravedad y de majestad, las que corresponden a toda solemnidad litúrgica, ἐν πάσῃ εὐσεβείᾳ καὶ σεμνότητι (1 Tim 2, 2; cfr. 3, 4; Tit 2, 7).

239. Διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ (1 Pet 2, 5; cfr. δι' αὐτοῦ, Heb 13, 15). La λειτουργία de Phil 2, 17; Rom 15, 16 sólo se entiende como una prolongación de la λειτουργία de Cristo (Heb 8, 6), "Liturgo" del santuario celeste (v. 2; cfr. C. SPICQ, *L'Epître aux Hébreux,* I, p. 311).

digna de su majestad: el don, santificado por el Espíritu, de su vida entera [240].

Bajo este aspecto, la vida cristiana es el culto en espíritu y en verdad, aceptable a Dios [241], que Cristo ha hecho posible al convertir a los que se adhieren a El por la fe (Ioh 1, 12) en hijos de Dios; es decir, en adoradores perfectos, que no solamente rinden a Dios un culto, sino también los homenajes y el amor de un verdadero hijo hacia su padre [242]. Así santifican su Nombre [243], y glorifican solemnemente a Cristo [244].

En el curso de esta "procesión" litúrgica que es la vida sobre la tierra, los cristianos se van aproximando a la montaña de Sión, el Templo celestial, donde se hallan reunidas en una maravillosa alabanza las almas de los justos que han llegado a la meta y han consumado su perfección [245]. La economía de este proceso queda resu-

---

240. Rom 15, 16: "La gracia que Dios me hizo de ser un ministro de Cristo Jesús (λειτουργὸν Χριστοῦ Ἰησοῦ) entre los paganos, para presentarle como un sacrificio (ἱερουργοῦντα) la proclamación del Evangelio de Dios, a fin de que la oblación de los paganos (ἡ προσφορά) llegue a ser agradable, al ser santificada por el Espíritu Santo". Todos los comentadores entienden προσφορά en el sentido pasivo de una ofrenda (Ps 50, 6; Eccli 46, 16) hecha por Pablo; pero, según la teología de éste, son los propios creyentes los ministros de su ofrenda, y hay que dar a esta oblación un sentido activo (bien justificado por A. M. DENIS, *La fonction apostolique et la liturgie nouvelle en Esprit*, en *Rev. des Sciences ph. et th.*, 1958, páginas 403-408; cfr. pp. 617-656). En cuanto a ἱερουργεῖν, *hapax* biblico, desconocido en la lengua pagana antes del s. II, es usado por Fl Josefo y sobre todo por Filón para significar ofrendas de primicias, holocaustos espirituales, sacrificios de investidura, gestos todos ellos sacrificiales, pero realizados lo más a menudo por los fieles, por el conjunto del pueblo, y no necesariamente por sacerdotes. CL. WIÉNER, quien lo demuestra por los textos, se refiere especialmente a Rom 1, 9. Proclamar el Evangelio es un acto religioso (Ἱερουργεῖν, en *Analecta Biblica*, 18, Roma, 1963, pp. 399-404).

241. Ioh 4, 23. El culto en espíritu es independiente de los lugares donde se rinde, Jerusalén o Garizim; el *penuma* del hombre, renovado por el Espíritu Santo (Ioh 3, 3. 5) permite al hijo de Dios llegar hasta su Padre. Hay afinidad de naturaleza entre el que adora y el que es adorado. Se trata, pues, del culto verdadero o real, efectivo, que se ejerce en el nuevo Templo (2, 21): Cristo es el lugar de encuentro entre su Padre y los creyentes. Cfr. R. SCHNACKENBURG, *Die "Anbetung in Geist und Wahrheit" (Ioh 4, 23) im Lichte con Qumrân-Texte*, en *Biblische Zeitschrift* (1959) 88-94.

242. Οἱ ἀληθινοὶ προσκυνηταί son en adelante los hijos de Dios, que ofrecen el homenaje de su corazón al *Padre;* su *agape* es aclamación, alabanza y gratitud por "el don" del Hijo (Ioh 4, 10) que les comunica la vida eterna.

243. Mt 6, 9. El hombre santifica a Dios reconociendo y cantando su Omnipotencia misericordiosa y santificadora, confiándose a su providencia, permaneciendo fiel a su Alianza y a su servicio. Por esta pertenencia exclusiva, los fieles manifiestan la santidad divina y en cierto modo la propagan en el mundo. Cfr. C. SPICQ, *Dieu et l'homme selon le Nouveau Testament* (París, 1961) 50, n. 5-6; 67, n. 1.

244. Phil 1, 20, μεγαλυνθήσεται.

245. Heb 12, 23, πνεύμασι δικαίων τετελειωμένων (cfr. 10, 14, τετελείωκεν εἰς τὸ διηνεκές). La expresión "justos perfectos" es rabínica: "La Escuela de Schammai dice: Hay tres clases de hombres en el día del Juicio; una es la de los justos perfectos, otra es la de los perfectos sin Dios, la tercera es la de los intermedios. Los justos perfectos serán inmediatamente

mida en dos textos equivalentes: "Avancemos con seguridad hacia el trono de la gracia" (Heb 4, 16), "Proseguid la santificación sin la cual nadie verá al Señor" [246].

TEMAS COMPLEMENTARIOS

El despliegue de la vida cristiana consiste en dar frutos de justicia, en participar más abundantemente de la vida divina recibida en el bautismo. Mas ésta se injerta en un sujeto corrompido que, además, permanece en un mundo malo, expuesto siempre a los ataques de su concupiscencia. De ahí procede el estilo tan peculiar de la moral neotestamentaria: santificación vigilante y progresiva, por una parte; y por otra, combate permanente.

I. — Todo el que está unido a Dios por la caridad tiene un horror instintivo hacia el mal [247]. Debe, pues, conservarse puro [248], y los Apóstoles señalan los peligros de contaminación, de orden religioso, moral o intelectual [249]. Nada tan sugestivo como la riqueza del vocabulario con que se expresan las llamadas a la purificación: el cristiano debe continuar "despojándose" del hombre viejo corrompido, como de un vestido manchado [250]; debe apartarse de las obras de

---

inscritos y poseerán la vida eterna" (*Thoseft. Sanhedr.* XIII, 3). Con mucho fundamento J. LECUYER (*Ecclesia primitivorum*, en *Analecta Biblica* 18, Roma, 1936, II, pp. 161-168) identifica "la iglesia de los primogénitos" al nuevo pueblo de Dios, la asamblea de los cristianos; pero entonces ¿cómo se explica que los convertidos se "adhirieran" a una Iglesia de la que ya formaban parte, a un pueblo del que ya eran miembros? Preferimos ver en estos πρωτότοκοι a los santos de la antigua Alianza, a los antecesores de los cristianos en la fe, a los que A. FEUILLET identifica con los veinticuatro ancianos del Apocalipsis, constituyendo una especie de *presbyterium* en torno a Dios y el prototipo de la jerarquía terrestre (*Etudes johanniques*, Brujas, 1962, pp. 216 ss.).

246. Heb 12, 14. La visión de Dios está reservada a los corazones purificados (Mt 5, 8), a los caritativos (1 Cor 13, 12), a los hijos de Dios (1 Ioh 3, 2), a los auténticos adoradores: "Sus siervos le adorarán, y verán su rostro y llevarán su nombre sobre la frente (Apc 22, 3-4). Sobre santidad y escatología, cf. L. CERFAUX, *Le chrétien* (París 1962) 156 ss.

247. Rom 12, 9. La Biblia representa el pecado como una mancha repulsiva (*ta'ab;* cfr. Is 4, 4; Ier 6, 15; Ps 106, 40) que inspira repugnancia o desagrado (*to'ebah*). Todo tipo de pecado es calificado como: "Lo que Dios abomina, detesta" (Dt 12, 31; 17, 1; 18, 12; Prv 3, 32, 11, 1. 20; 12, 22; 15, 8. 9. 26).

248. 1 Tim 5, 22. La Iglesia es una παρθένον ἁγνήν (2 Cor 11, 2); sus miembros no pueden mezclarse con los corrompidos (μὴ συναναμίγνυσθαι πόρνοις, 1 Cor 5, 9). Sólo se puede servir a Dios o conservar el misterio de la fe con una conciencia pura (1 Cor 3, 9; 2 Tim 1, 3; 2, 22; Heb 10, 22; 13, 4). Siempre hay que purificarse de la vieja levadura (1 Cor 5, 7-8).

249. Mt 7, 15: "Guardaos de los falsos profetas"; Eph 4, 25; 1 Tim 4, 7; Tit 3, 9-20; 2 Tim 2, 16; Heb 13, 9. Es preciso evitar (περιϊστάναι, 2 Tim 2, 16; Tit 3, 9) y rehusar toda conversación impía (παραιτεῖσθαι, 1 Tim 3, 10).

250. Col 3, 9 (ἀπεκδυσάμενοι cfr. Eph 4, 22, ἀποθέσθαι). Sobre santidad separación y vida moral, cfr. O. R. JONES, *The concept of Holiness* (Londres, 1961) 107 ss., 124 ss. G. STHÄLIN, *Die Feindschaft gegen Gott und*

las tinieblas (Rom 13, 12), del pecado y de todo lo que entorpece [251], de todas las secuelas del mal [252]. Según el precepto del Señor, el discípulo debe estar constantemente "vigilante" [253] y "precaverse", ya sea contra la hipocresía —fermento de corrupción— ya contra la doctrina de los fariseos [254]. Sin duda el Señor vela y, en cierto sentido, está siempre en guardia para proteger a los suyos [255]; pero también éstos deben vigilarse y defenderse ellos mismos de toda concesión al paganismo [256], de la avaricia (Lc 12, 15), del error (2 Pet 3, 17), de cualquier tropiezo o desliz [257]. Se abstendrán, pues, de la

ihre Stelle in seinem Heilsplan für die Welt, en *Festschrift A. Köberle* (Hamburgo, 1958) 47-62.

251. Heb 12, 1 (ἀποθέμενοι, participio aoristo medio); 1 Pet 2, 1: "Despojaos (ἀποθέμενοι) de toda malicia y de todo engaño, hipocresía, envidia y cualquier clase de maledicencia".

252. Iac 1, 21: "Despojaos pues de toda mancha y de todo residuo de maldad, ἀποθέμενοι πασαν ρυπαρίαν καὶ περισσείαν κακίας. El sustantivo ῥυπαρία significa "suciedad, inmundicia" (cfr. ρυπαρος: una túnica sucia, en *P. Giss.* I, 76, 3; para su significación monetaria, cfr. la nota de los editores del *P. Mert.* LXIV, 5, p. 47); por tanto: todo lo que puede manchar el alma (cfr. Apc 22, 11; 1 Pet 3, 21).

253. Lc 21, 34: "προσέχετε ἑαυτοῖς, no sea que vuestros corazones se emboten en la crápula y la embriaguez"; cfr. 17, 3 (contra el escándalo); Act 20, 28: Velad por vosotros mismos". Cfr. Gal 6, 1: "Vela por ti (σκοπῶν σεαυτόν; cfr. Lc 11, 35), tú también puedes ser tentado"; Rom 16, 17: "Vigilad".

254. Lc 12, 1; 20, 46 (imperativo presente: προσέχετε ἀπό). Cfr. 1 Tim 3, 8: los diáconos deben abstenerse de vino.

255. Phil 4, 7; 1 Pet 1, 5: "Vosotros a quienes el poder de Dios tiene bajo su tutela (φρουρουμένους, participio presente pasivo)"; cfr. 2 Thes 3, 3: "El Señor es fiel; El es quien... os preservará del mal (φυλάξει ἀπὸ τοῦ πονηροῦ)".

256. 1 Ioh 5, 21: "Guardaos de los ídolos"; φυλάξατε ἑαυτά es un giro enfático que equivale al medio (cfr. 1 Cor 7, 29-31: "usar de este mundo como quien no lo usa"). La idolatría, considerada en el A. T. como un adulterio del pueblo elegido para con Yavé (cfr. Ioh 8, 41; Apc 2, 14), está frecuentemente asociado a la corrupción (Act 15, 20; 1 Cor 6, 9; Gal 5, 19-20; Apc 21 8; 22, 15); una y otra representan lo contradictorio de la fe y de la moral cristiana; de ahí: "Huid de la lujuria y de la idolatría (1 Cor 6, 18; 10, 14; cfr. 1 Thes 4, 3). Resulta del todo insuficiente decir que San Pablo no padecía ninguna ilusión acerca de la moralidad de los paganos o la flaqueza de los cristianos. La verdad es que los cultos idolátricos (cfr. Act 17, 16) tanto como el laxismo sexual del mundo antiguo (cfr. la literatura; Arquíloco, la Antología palatina; las representaciones eróticas: estatuas, pinturas, etc.) tenían una agresividad a la que nosotros difícilmente llegamos, una vez introducida por el cristianismo la noción de decencia (cfr. Rom 13, 13). Todos estos extravíos sexuales o pasiones infamantes (1, 24) son evocados por el término de *porneia* (1 Cor 7, 2; cfr. 6, 18), que puede traducirse por corrupción o impudicia, asociada a la impureza (ἀκαθαρσία) y al libertinaje (ἀσελγεία; cfr. Gal 5, 19; 2 Cor 12, 21), evocando múltiples formas de depravación (Mt 15, 19; 1 Cor 6, 1; 6, 9; 1 Tim 1, 10). Los "catálogos de vicios" expresan a la vez el horror que inspiraba esta lujuria a las almas de fe (cfr. *Regla* de Qumrán, IV, 10) y el peligro de contaminación. De ahí la regla del estricto aislamiento religioso y social en 2 Mach 14, 3, 38 (ἀμιξία).

257. Ids 24: El que puede guardaros sin tropiezos (φυλάξαι ὑμᾶς ἀπταίστους) y haceros irreprensibles (ἀμώμους) ante su gloria"; cfr. 1 Pet 1, 19. Dios aparta a cada uno (ἀποστρέφειν) de sus iniquidades (Act 3, 26; cfr. Rom 11, 26).

contaminación de los ídolos y de la fornicación [258], de los apetitos carnales (1 Pet 2, 11) y de toda especie de mal (1 Thes 5, 22). No sólo han de repudiar la impiedad y las ambiciones de este mundo [259], sino extirpar la malicia en todas sus formas: ira, cólera, gritos y ultrajes [260]. Finalmente, los convertidos —que estaban encadenados por la iniquidad [261] y que fueron rescatados de la corrupción y de la contaminación del mundo [262]— son exhortados a separarse de esta generación perversa [263] y a desterrarse [264], para poder sustraerse definitivamente al mal (Mt 6, 13). Parecen emigrantes que viven una espiritualidad de éxodo [265], como auténticos "hebreos"; y son real-

258. Act 15, 20 (21, 25): ἀπέχεσθαι τῶν ἀλισγημάτων τῶν εἰδώλων καὶ τῆς πορνείας; cfr. 1 Thes 4, 3. El verbo ἀπέχω "tener apartado" en voz media significa "mantenerse alejado"; ἀλίσγημα "contaminación, mancha". Las invectivas contra la lujuria son mucho más frecuentes en San Pablo o en San Pedro que en los Evangelios; es porque los apóstoles se dirigen a convertidos cuya antigua religión no vinculaba la noción de pecado al acto carnal, y que consideraban por otra parte la belleza física como un don divino parale!o a la belleza moral: sólo un alma bella puede animar un cuerpo bello; el amor es, pues, el camino de la virtud...

259. Tit 2, 12: ἀρνησάμενοι (participio aoristo de ἀρνέομαι: rehusar); τὴν ἀσέβειαν καὶ τὰς κοσμικὰς ἐπιθυμίας.

260. Eph 4, 31 (αἴρω). El Cordero de Dios vino para quitar el pecado del mundo (Ioh 1, 29; 1 Ioh 3, 5) y arrancarnos de la maldad del mundo presente (Gal 1, 4, ἐξαιρεῖν). Las comunidades cristianas deben extirpar de su seno a todo hombre perverso (1 Cor 5, 2, 13).

261. Act 8, 23, σύνδεσμον ἀδικίας ὁρῶ σε ὄντα. El pecado convierte a sus víctimas en prisioneros (αἰχμαλωτίζειν Rom 7, 23; 2 Tim 3, 6).

262. 2 Pet 1, 4: ἀποφυγόντες τῆς ... ἐν ἐπιθυμίᾳ φθορᾶς; 2, 18. 20: ἀποφυγόντες τὰ μιάσματα τοῦ κόσμου. El sustantivo μίασμα (*hap.* N. T.; del verbo μιαίνειν tender, intentar) designa en la lengua griega profana toda clase de suciedad e impureza, a menudo contagiosa; evoca tanto la impureza sexual como la injusticia, los crímenes y los sacrilegios (cfr. L. MOULINIER, *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs*, París, 1952, pp. 16, 134-36, 182, 199, 215-216, etc) y la mancha que de ello resulta (cfr. J. RUDHARDT, *Notions fondamentales*, pp. 46 ss.).

263. Act 2, 40: σώθητε (imperativo aoristo pasivo, en lugar de medio) ἀπο τῆς γενεᾶς τῆς σκολίας ταύτης. Iac 1, 27: "La Religión pura y sin mancha ante Dios Padre es ésta:... conservarse intacto del contagio del mundo (ἄσπιλος: no contaminado, no manchado, sin la sombra de un pecado. ἀπό con genitivo expresa alejamiento y repulsa, cfr. Mt 27, 24; Act 20, 26; Rom 7, 3; *Agape* I, p. 204). Sobre la indiferencia respecto del mundo en Pablo y Epicteto, cfr. H. BRAUN, *Gesammelte Studien zum Neuem Testament*, (Tübingen, 1962) 159-167.

264. Heb 13, 13: ἐξερχώμεθα ... ἔξω τῆς παρεμβολῆς; cfr. 2 Cor 5, 8: "Preferimos desterrarnos de este cuerpo". Los *logia* 49 y 75 del *Evangelio según Tomás* afirman: "Dichosos los μοναχοί y los elegidos, porque encontraréis el Reino... Serán los μοναχοί porque entraréis en la cámara nupcial". Los editores A. GILLAUMONT, H. CH. PUECH, G. QUISPEL (París, 1959), y J. DORESSE, (París, 1959, con notas muy importantes en pp. 144-145, 175, 187) traducen "los aislados, los solitarios". M. HARL (*A propos des Logia de Jésus*, en *Rev. des Études grecques*, 1960, p. 464-474) confronta los *yehidîm* de los Ps 25, 16; 68, 7; 86, 11 y ve en estos "unificados" a los sencillos de corazón recto, designados en otros lugares como ἁπλοῦς. Las dos acepciones son complementarias; cada una de ellas subraya un rasgo psicológico del pobre bíblico.

265. Heb 3, 7-4, 11; ξένοι καὶ παρεπίδημοι (11, 13; cfr. 1 Pet 2, 11; cfr. C. SPICQ, *L'Epître aux Hébreux*, I, pp. 243 ss., 269 ss. IDEM, *L'Epître aux Hebreux, Apollos, Jean-Baptiste, les Hellenistes et Qumrân*, en Revue de

mente fugitivos [265]. Tal es la condición que conviene a los santos, como indica el uso constante y enérgico del imperativo presente: "Huid de la fornicación" [267]; "Huye de estas cosas" [268]; de los apetitos de la juventud, de los errores y vicios de los doctores de la mentira [268].

II. — La mayor parte de estos textos indican que el diablo, el mundo o la *epithymía* no cesan de hacer guerra al alma [269] y supo-

---

Qumrân 3, 1959, pp. 371-374). Sobre los *aislados* (*yehidim*) de Qumrán y del Talmud, cfr. A. NEHER, *Echos de la secte de Qumrân dans la Litterature talmudique*, en *Les Manuscrits de la Mer morte. Colloque de Strasbourg* (París, 1957) 49 ss.

266. Heb 6, 18: οἱ καταφυγόντες cfr. Is 3, 11: "¡Marchaos, marchaos, salid de ahí, no toquéis nada impuro! Salid de ahí, purificaos" (comparar FILÓN, *De spec. leg.* I, 309; FL. JOSEFO, *Vida*, 149-150, haciendo un paralelismo entre los σωθησόμενοι y los καταφυγόντες); W. BARCLAY, *A New Testament Wordbook* (Londres, 1955) 121 ss. H. FR. VON CAMPENHAUSEN funda la espiritualidad del exilio que inspiró el monaquismo primitivo en Gen 12, 1; Heb 11, 8-10 (*Tradition und Leben. Kräfte der Kirchengeschichte*, Tübingen, 1960, pp. 290-317).

267. 1 Cor 6, 18; 10, 14, φεύγετε ἀπο τῆς εἰδωλολατρείας; cfr. Ioh 5, 21.

268. 1 Tim 6, 11; 2 Tim 2, 22, φεῦγε! Sobre el problema moderno de la separación del mundo (exigida por la santificación) y de la inserción en este mundo, que corre el riesgo de convertirse en una profanación y una "secularización" (cfr. 1 Cor 5, 9-11; Eph 5, 17 ss), cfr. R. VÖLKL (*Christ und Welt nach dem Neuen Testament*, Würzburg, 1961), que observa justamente: si el humanismo es por definición antropocéntrico, no tiene cabida en el N. T. (p. 121). Precisemos que la creación (κτίσις) es buena puesto que viene de Dios, refleja su bondad y su poder, y que por consiguiente nada es impuro (Rom 14, 14. 20; 1 Tim 4, 3; Tit 1, 15); pero el mundo (κόσμος, ὁ αἰών οὗτος) es una entidad teológica y moral, que tiene su sabiduría, su mentalidad, sus ambiciones, en, cuyo contacto el cristiano está siempre en peligro de perdición (cfr. Apc 17, 5. 15; 19, 2). La οἰκουμένη es "la tierra habitada", en la que el diablo causa sus estragos (12, 9), pero donde Jesús se ha encarnado (Heb 1, 6; 2, 5), y del que sus discípulos son sal y luz (cfr. Mt 5, 13-16). Dos principios fundamentales determinan la actitud cristiana en este universo. Por una parte *la amistad con el mundo es enemistad respecto de Dios* (Iac 4, 4; cfr. 2 Cor 6, 14-16). Puesto que Cristo se sacrificó "para arrancarnos a la maldad del mundo presente" (Gal 1, 4) no es lícito el amoldarse a este mundo de pecado y de muerte (Rom 12, 2); por otra parte, dotados de un nuevo ser, los discípulos deben *"buscar ante todo el Reino de Dios"* (Lc 12, 31), "el mundo venidero" (οἰκουμένη μέλλουσα; αἰῶν μέλλων Heb 2, 5; 6, 5; cfr. Col 3, 1-5), "el reino indestructible (Heb 12, 28); de ahí: "¿Qué puede servir al hombre ganar el mundo entero, y perder su alma?" (Mc 8, 36). Desde que la Iglesia fue implantada en el universo (Act), la moral de la santidad no excluye de ningún modo la moral de la creación. Pero la fe y la caridad, radicadas en el mundo celeste, preservan de las contaminaciones terrestres, mantienen las distancias, realizan a la vez una liberación y una victoria (Ioh 16, 33; 1 Ioh 4, 17; 5, 4). Huir del mundo debe entenderse como alejamiento de la iniquidad (2 Tim 2, 19, 22) y desprecio de sus valores (κοσμικαὶ ἐπιθυμίαι, Tit 2, 12; κόσμος ἀσεβῶν, 2 Pet 2, 5; τὰ ἐν τῷ κόσμῳ, 1 Ioh 2, 15-17; cfr. 2 Tim 4, 10, ἀγαπήσας τὸν νῦν αἰῶνα). Para un cristiano lúcido, todo lo de aquí abajo es *skybala* (Phil 3, 8), en el mismo sentido en que el magnánimo aristotélico, totalmente ocupado y absorbido por cosas grandes, estima insignificante todo lo demás (SANTO TOMÁS DE AQUINO, *II Sent.*, dist. 42, q. 2, a. 4, ad 4um).

269. 1 Pet 2, 11, στρατεύονται κατὰ τῆς ψυχῆς; cfr. Gal 5, 17 (ἀντίκειται); Rom 7, 23 (ἀντιστρατεύεσθαι); Heb 12, 1 (el pecado que asedia); 1 Pet 5, 8 (el diablo buscando presa).

nen por consiguiente que la santificación no sólo implica purificación, sino espíritu de resistencia y de lucha[270]. Como Cristo, que soportó un violento ataque de los pecadores contra su persona (Heb 12, 3), sus discípulos se caracterizan por un antagonismo radical contra el pecado [271]. La imagen de la fuga —que no hay que entender en un sentido demasiado absoluto (1 Cor 5, 10)— aún no expresa bastante el esfuerzo, la austeridad, la santa cólera que los hijos de Dios han de desplegar contra el mal a lo largo de su vida: "El Reino de los cielos sufre violencia, y los violentos lo arrebatan" [272].

El cristiano es esencialmente un luchador; el Nuevo Testamento lo expresa con metáforas atléticas y militares. En el primer caso, se trata del pancracio y del pugilato [273] o de la lucha cuerpo a cuerpo

---

270. No solamente el diablo (ἀντίδικος, 1 Pet 5, 8; cfr. 1 Tim 5, 14, ἀντικείμενος), el anticristo (ὁ ἀντικείμενος, 2 Thes 2, 14) y los ángeles malos (Eph 6, 11-13) son adversarios temibles, sino también los herejes son contradictores natos (ἀντιλέγειν, Tit 1, 9), que se alzan contra la verdad (2 Tim. 3, 8, ἀνθιστάναι; cfr. 4, 15), y todos los incrédulos se oponen y, en último término, son enemigos (οἱ ἀντικείμενοι, Lc 2, 15; 1 Cor 16, 9; Phil 1, 28; ἀντικεῖσθαι = estar en frente, estar en contra). De ahí la actitud de resistencia prescrita (Eph 6, 13; Iac 4, 7; 1 Pet 5, 9, ἀνθιστάναι). Teniendo en cuenta este conjunto de textos y esta *Weltanschauung* religiosa, es cierto que el sentido de Αντίχριστος es ante todo "el que se opone, el que está contra Cristo", el adversario (*Satán*) que resiste al *Kyrios* de los cristianos (cfr. ὁ ἀντιστράτηγος, el general del ejército enemigo, en TUCÍDIDES, VII, 86; cfr. R. C. TRENCH, *Synonyms of the New Testaments*, 12ª ed., Londres 1894, pp. 105 ss.). Pero si es cierto que ἀντί en los nombres compuestos del siglo I tiene con la máxima frecuencia un valor adversativo (cfr. ὁ ἀντίθεος νοῦς, FILÓN, *De conf. ling.* 88; *De Somn.* II, 183), a veces también conserva su primitivo significado de substitución (cfr. el divino Ulises, ἀντίθεος, HOMERO, *Od.* XXII, 291; cfr. Gen 30, 2: ¿Estoy yo acaso en lugar de *Elohim?;* 1 Cor 11, 15: "la cabellera a guisa de velo = equivalente a); también el procónsul (ἀνθύπατος, Act 18, 12-13) que administra una provincia senatorial: hace el oficio de cónsul (ὕπατος), posee y ejerce los mismos poderes, hasta el punto de que con frecuencia estos términos son empleados el uno por el otro (cfr. M. HOLLEAUX, ΣΤΡΑΤΗΓΟΣ ΥΠΑΤΟΣ, París 1918, pp. 10 ss.). Así, el Anticristo no sólo se opone a Cristo, sino que es su rival y precisamente en cuanto es su rival, es mentiroso (1 Ioh 2, 22; 2 Ioh 7; cfr. ψευδόχριστοι, Mt 24, 24; Mc 13, 22), poniéndose en lugar de Dios (2 Thes 2, 4), haciendo milagros (v. 9) y arrogándose honores divinos. Comparar ἀντί: reinar en lugar de" (Mt 2, 22; Gen 36, 39: un sucesor al trono; cfr. Ex 39, 30; Num 3, 12. 41; Dt 10, 6, etc.).

271. Heb 12, 4, ἀνταγωνιζόμενοι. J. P. LAFUENTE, *El Cristiano en la metáfora castrense de San Pablo,* en *Analecta Biblica,* 18 (Roma, 1963) 343-358.

272. Mt 11, 12. Sobre este difícil versículo, cfr. AGAPÈ I, p. 165; J. BONSIRVEN, *Le Règne de Dieu* (París, 1957) 44 ss.; F. W. DANKER, *Luke 16, 16: An oposition Logion,* en *Journal of biblical Literature* (1958) 231-243; R. SCHNACKENBURG, *Gottes Herrschaft und Reich* (Friburgo, 1959) 55, 71, 88-90; L. LIGIER, *Péché d'Adam et Péche du monde* (París, 1961) II, pp. 88 ss.

273. 1 Cor 9, 26 (cfr. Col 1, 29, ἀγωνιζόμενος; 1 Tim 4, 10, ἀγωνιζόμεθα; 2 Tim 4, 7). El pugilato antiguo es un deporte de una crueldad atroz; FILOSTRATO observa que las heridas que causa son "dolorosas y difíciles de curar; la lucha y el pancracio fueron inventados a causa de su utilidad para la guerra" (*Gimn.* X-XI, 265; ed. J. Jüthner, p. 140, 11-12); cfr. C. SPICQ, *La Vie chrétienne est comme un sport,* en *Revue des jeunes* (1935) 156 ss.; R. S. ROBINSON, *Sources for the Historic of Greek Athletics* (Cincinati, 1935);

contra un adversario de carne y hueso [274]; esto supone una ascesis y un entrenamiento riguroso [275], pero sobre todo una resistencia y un coraje inquebrantables en las coyunturas más peligrosas: "A lo largo de nuestra vida, nos vemos apresados, pero no reducidos hasta el extremo; en trances difíciles, pero no sin salida; acosados, pero no fuera de combate; derribados, pero no vencidos" [276].

El lenguaje de los evangelios, por ser propio de Palestina, no evoca los ejercicios deportivos ni hace alusión a los juegos del estadio. En cambio, el Señor describe su lucha contra Satán como un combate entre dos guerreros [277], y exige a sus discípulos —que no pueden permanecer neutrales en este prolongado combate [278]— que consideren bien los peligros de la empresa y los recursos necesarios para afrontar victoriosamente a semejante enemigo [279]. En la profesión

---

G. DELORME, *Gymnasion* (París, 1960) 9 ss., 275 ss.; B. BILINSKI, *L' Agonistica sportiva nella Grecia antica* (Roma, 1961).

274. ἡ πάλη (Eph 6, 12), lit. "combate de atleta" (*Supl. epigr. gr.* XIV, 613, 4, 9; a. 60 de nuestra era), asociado al pancracio por FILÓSTRATO (*o. c.* XI, 266, p. 142, 9; L, 289, p. 176, 19).

275. 1 Cor 9, 25: "Quien se prepara para la lucha (ὁ ἀγωνιζόμενος) se impone todo género de privaciones" (FILÓN, *De congr. arud.*, 46; *De migr. Abr.* 27 ss.; EPICTETO, III, 15, 2-5; FILÓSTRATO, *o. c.* XLVIII-LIV; C. SPICQ, *Epître aux Corinthiens* (París, 1949) 235; L. BOUVET, *L'Ascèse dans saint Paul* (Lyon, 1936. Obsérvese que "la lucha con el cuerpo embadurnado con aceite y al sol es un ejercicio de higiene para el Ps. HIPÓCRATES, *Régimen*, III, 68). Los escolios de Demóstenes en el *Codex Bavaricus* mencionan una obra órfica, *Steliteutica*, cuyo fragmento ofrece un paralelo con 1 Cor 9, 25: κατὰ γαρ τῶν ἀγονιζομένων οἱ στέφανοι (A. EHRHARDT, *An unknown orphic writing in the Demosthenes Scholia and St. Paul*, en *Z. N. T. W.*, 1957, pp. 101-110). El negarse a concurrir está sancionado con una multa (cfr. POUILLOUX, *Choix d'inscriptions grecques*, París, 1960, XI, 16 ss.) y, por supuesto, excluye toda posibilidad de premio (HELIODORO, *Et.* IV, 2, 1; cfr. C. SPICQ, *Saint Paul. Les Épîtres Pastorales*, París, 1947; *in 2 Tim 2, 5*). Sobre la significación religiosa de *agon* "competición" cfr. J. RUDHART, *o. c.* pp. 149-158; J. GAGE, *Recherche sur les Jeux séculaires*, París, 1934; A. PIGANIOL, *Recherches sur les Jeux romains* (Estrasburgo-París, 1923) 116-149.

276. 2 Cor 4, 8-9. De todos los deportes, la lucha fue el que gozó de mayor prestigio y el más practicado entre los griegos; cfr. C. SPICQ, *L'image sportive de 2 Cor 4, 7-9*, en *Ephemerides theologicae Lovanienses* (1937) 209-229.

277. "Cuando el fuerte armado (ὁ ἰσχυρὸς καθωπλισμένος = Satán) guarda su palacio, lo que posee se encuentra en seguridad. Pero si llega uno más fuerte (ἰσχυρότερος = Jesús) y lo vence, le quita todo el arsenal en el que ponía su confianza (τὴν πανοπλίαν = la armadura completa del guerrero) y distribuye sus despojos. El que no está conmigo está contra mí" (Lc 11, 21-23. Cfr. S. LEGASSE, *L' "Homme fort" de Luc*, en *Novum Testamentum*, 1962, pp. 5-9). El poder dado a los discípulos de pisotear "todo poder del Enemigo" y de dejar a las serpientes y a los escorpiones en estado inofensivo (Lc 10, 19), debe entenderse en función del v. 18 y del Ps 91, 5-6, 13 que tratan de la victoria sobre las fuerzas demoníacas; cfr. J. DE FRAINE, en *Le Psautier* (*Orientalia et Biblica Lovaniensia*, IV), Lovaina, 1962, pp. 101 ss.

278. "No he venido a traer la paz (sobre la tierra), sino la espada (μάχαιρα). Porque he venido a separar a un hombre de su padre y a una hija de su madre... y el hombre tendrá por enemigos a los de su propia casa" (Mt 10, 34).

279. "¿Cuál es el rey que, a punto de ir a guerrear contra otro rey, (συνβαλεῖν εἰς πόλεμον), no se para primero a deliberar si puede hacer

bautismal, los "enrola" para guerrear en campaña (2 Tim 2, 4) y para combatir el hermoso combate de la fe [280]. Por eso San Pablo traza la figura del creyente dibujándolo como un soldado de oficio [281], entregado por entero a su jefe, "sirviendo en el ejército" (1 Cor 9, 7) y soportando virilmente todos los sacrificios de su profesión [282]. Para poder resistir a los ataques pérfidos (Eph 6, 11, μεθοδείαι: maquinaciones) y feroces de los ángeles malos, los cristianos han de pertrecharse con un armamento adecuado [283], y el Apóstol nos los presenta armados y acorazados de pies a cabeza [284]: "Revestíos de la armadura de Dios para poder resistir a las insidias del diablo. Pues para nosotros, en efecto, no se trata de una lucha (ἡ πάλη) contra la carne y la sangre, sino contra los principados, potestades y soberanos de este mundo de tinieblas, contra los espíritus del mal que habitan los espacios celestes. Por eso necesitáis armaros con la armadura de Dios para poder resistir en el día malo [285] y, después de

---

frente con diez mil hombres al que viene contra él con veinte mil?" (Lc 14, 31).

280. 1 Tim 1, 18; Heb 11, 34: los valientes guerreros de la fe (ἰσχυροὶ ἐν πολέμῳ; cfr. J. MOLAGER, *Saint Paul et l'Idéal chrétien du soldat,* Lyon, 1955); 1 Ioh 2, 14.

281. 2 Tim 2, 3-4 (στρατιώτης... στρατευόμενος) por oposición al enrolado temporal o de ocasión (cfr. M. LAUNEY, *Recherches sur les armées hellénistiques,* París, 1949, I, pp. 29 ss.). Arquipo, Epafrodito, asociados al ministerio del Apóstol, con sus "compañeros de armas" (συστρατιώτης, Phil 2, 25; Philm 2); sobre esta designación, cfr. *Supl. Ep. gr.,* VIII, 357, 532; *Inscripciones de Delos,* 1855-1857; *de Lindos,* II, 151, 292; *P. Tebt.* 793, IV, 22; M. LAUNEY, *o. c.* 1005 ss.

282. 2 Cor 7, 5: luchas por fuera (μάχαι), por dentro temores; 2 Tim 2, 3: "Toma tu parte de sufrimientos (συγκακοπάθησον) como un buen soldado de Jesucristo". La κακοπαθία se dice de los peligros y fatigas de un soldado en campaña (cfr. *Decreto para Ortágoras de Araxa,* 11 y 23; J. POUILLOUX, *Choix d'Inscriptions grecques,* París, 1960, IV, 11, 23; del médico, XIV 31; del negociante, XVII 12). En contraste del pacifismo incondicional contemporáneo, léase E. NIELSEN, *La Guerre considerée comme une religion et la Religion comme une guerre, du chant de Débora au Rouleau de la guerre de Qumrân,* en *Studia Theologica* (1962) 93-112.

283. "No combatimos según la carne (στρατευόμεθα), porque el armamento de nuestras expediciones (τα ὅπλα τῆς στρατιᾶς) no es carnal, sino potente al servicio de Dios, para la ruina de las fortalezas (2 Cor 10, 3-4). BAUERNFEIND, art. στρατεύομαι en G. KITTEL, *Th. Wört.* VII, 701 ss.

284. 1 Thes 5, 8: "Revestidos de la coraza de la fe y de la caridad, y del yelmo de la esperanza en la salvación" (sobre estas armas, cfr. AGAPÈ II, pp. 22 ss.; R. DE VAUX, *Les Institutions de l'Ancien Testament,* París, 1960, II, pp. 54 ss.; H. CARMIGNAC, *La Règle de la guerre, V, 3-14,* París, 1958, 76 ss.; para la metáfora, cfr. A. SPIES, *Militat omnis amans,* Tübingen, 1930); Rom 13, 12: "revistamos las armas de la luz" (opuesta a las armas de la iniquidad, *ibid.* 6, 13, o carnales, 2 Cor 10, 4); "las armas de la justicia, las de la diestra y las de la siniestra" (ofensivas: espada, lanza; defensivas: escudo). Puede tanto tratarse de luchas de gladiadores como de campañas militares (cfr. L. ROBERT, *Les Gladiateurs dans l'Orient grec,* París, 1940); las dos metáforas están asociadas (2 Tim 2, 3-5).

285. El "día malo" es el día de un asalto más brutal o más insidioso por parte de las potencias diabólicas, lo que los de Qumrán llamaban: el día del enfrentamiento de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas, "día de calamidad... tiempo de aflicción... día de guerra" (*I Q M,* I 11-12), día también de angustia para el alma (Ps 41, 2; cfr. στενοχωρούμενοι, 2

superarlo, mantenerос en pie [286]. Estad, pues alerta, ceñidos vuestros lomos con el cíngulo de la verdad, armados con la coraza de la justicia y calzados vuestros pies con la prontitud del evangelio de la paz [287]. Empuñad en todo momento el escudo de la fe, con el que podréis neutralizar los dardos inflamados del maligno. Tomad el yelmo de la salud y la espada del Espíritu que es la Palabra de Dios[288], con toda suerte de oraciones y plegarias, orando en todo tiempo en el Espíritu, con asidua vigilancia y perseverancia, intercediendo por todos los santos" [289].

Cor 4, 8), que se siente débil o entorpecida (Ps 78, 2), mal dispuesta para la lucha; día, pues, de la "tentación" (Mt 6, 13) y de un peligro muy grave Ps 49, 6; Eccl 7, 15). Hoy diríamos: "un día en el que todo anda mal". Sobre las diferentes exégesis propuestas, cfr. H. SCHLIER, *Der Brief an die Epheser* (Dusseldorf, 1957) 292 ss.

286. Κατεργασάμενοι στῆναι (v. 13). Nótese la cuádruple repetición del verbo ἵστημι (v. 11, στῆναι, ἀντιστῆναι, v. 13; στῆτε, v. 14) que indica claramente que el cristiano que combate es sobre todo un hombre que resiste, que no cede ante ningún asalto: el cristiano *queda* inmóvil y en pie, es decir, vencedor. En este contexto agonístico, se da a este verbo la misma acepción que en las fórmulas epigráficas de atletas: στῆσαι (στῆσας) τοὺς ἀνταγωνιστάς (L. ROBERT, *Hellenistica*, VII, París, 1949, pp. 106-110; L. MORETTI, *Inscrizioni agonistische greche*, Roma, 1953, p. 234): el campeón ha conseguido "detener, fijar" a todos sus adversarios, ya sea porque los ha eliminado, ya sea porque voluntariamente han renunciado; y permanece, "queda" solo, "sin contrincante". En el plano militar, confróntese con la *Guerra de los hijos de la luz*: "Sed fuertes y animosos. Sed bravos. No tengáis miedo ni temor, que vuestro corazón no se debilite, no os asustéis, no os espantéis ante ellos. *No os volváis atrás ni reculéis*" (XV, 7-9). Ordinariamente κατεργασάμενοι se traduce por: "habiéndose hecho todo lo necesario, habiéndose puesto todo en el empeño" (cfr. 2 Cor 5, 5); pero esta acepción no tiene en cuenta el orden de los pensamientos y la gradación de la imagen: la preparación ha debido preceder a la resistencia. Es pues, preferible ligar estrechamente este participio aoristo al infinitivo aoristo segundo στῆναι, en el sentido susodicho, y traducir: exterminados los enemigos, fracasados sus asaltos, al fin el cristiano subsiste, invicto; cfr. FILÓN, *Querub.* 78-82.

287. En plan de campaña, los soldados asirios y romanos llevaban calzados que aseguraban la facilidad de la marcha (W. CORSWANT, *Dictionnaire d'archéologie biblique*, Neuchâtel-París, 1956, p. 75; M. DURRY, *Les Cohortes prétoriennes*, París, 1938, p. 224), de ahí la elección de ἑτοιμασία (*hap.* N. T.), que significa a la vez diligencia y disponibilidad (cfr. Sap 13, 12; 2 Tim 2, 21), especialmente a propósito de soldados (Act 23, 23) y de guerra (Ps 7, 13-14; Apc 9, 7). No se olvide que el "evangelio" es una buena nueva, y principalmente de una victoria (2 Sam 4, 10; 18, 26; Ps 68, 12; cfr. FRIEDRICH, *in h. v.*, en G. KITTEL, *Th. Wört.* II, 705 ss.; J. W. BOWMAN, *The Term Gospel and its Cognates in the palestinian Syriac*, en A. J. B. HIGGINS, *New Testament Essays*, Manchester, 1959, pp. 54-67), y véase la relación de nuestro versículo con Is 52, 7: "los pies del mensajero de buenas nuevas, que anuncia la paz".

288. "Habemus arma ad impugnandum ipsos daemones, sc. *Gladium spiritus, quod est verbum Dei*: quod fit frequenter in sermonibus, in quibus verbum Dei penetrans corda peccatorum expellit congeriem peccatorum et daemonum" (STO TOMÁS DE AQUINO, *in h. l.*).

289. Eph 6, 11-18 (cfr. Is 11, 5; 59, 17; Sap 5, 17-20). Erróneamente la mayor parte de las traducciones separan este último versículo de los precedentes, porque "la oración del tiempo de guerra" (*Guerra de los hijos de la luz*, XV, 5) es el arma más eficaz de "la panoplia de Dios". Desde la

III. — Mientras que las armas y los adversarios de los cristianos son evocadas con metáforas militares y agonísticas, la descripción del combate mismo se hace, en cambio, tomando como referencia el suplicio del Señor, que tuvo que "sufrir la cruz" (Heb 12, 2) y "una contradicción inmensa por parte de los pecadores" (v. 13). En efecto, el Maestro había hecho del acto de llevar la cruz la condición esencial del discípulo [290]. Con ello designaba el espíritu de abnegación, una renuncia a sí mismo tan efectiva que los suyos —en caso necesario— debían acompañarle hasta la muerte [291]. Aceptar seguirle al Calvario significa, en todo caso, la disposición de entrega total— de la propia vida. Cuando los Apóstoles ponen a Cristo crucificado en el centro del *kerygma,* lo presentan ante todo como autor de la salvación, pero también como Maestro a quien los discípulos han de imitar [292] y como Doctor de una moral de crucifixión, es decir, de oposición radical a las ambiciones y placeres terrestres, a las pasiones y malos apetitos de la carne (Gal 5, 24; 6, 14).

Una vez "crucificados para el mundo", ¿qué valor puramente terrestre podrá subsistir? Así, la vida cristiana supone una *necrosis*:

---

lucha de Jacob, "Fuerte contra Dios", con el Angel: "No te soltaré hasta que me hayas bendecido" (Gen 32, 26-29), la oración es un combate. Según Sap 18, 21, Moisés "se apresuró a entablar combate (σπεύσας... προεμάχησαν)" en favor de su pueblo; pertrechándose con la oración como con un arma (ἔπλον), "hizo frente a la Cólera". San Pablo pide a los Romanos que luchen con él en las oraciones que por él dirigen a Dios (συναγωνίσασθαί μοι ἐν ταῖς προσευχαῖς; Rom 15, 30), y observa que Epafras lucha semejantemente por los Colosenses "para que se mantengan firmes": ἀγωνιζόμενος... εν ταῖς προσευχαῖς, ἵνα σταθῆτε (Col 4, 12; cfr. Phil 1, 27-28). Hay sin duda una reminiscencia de la oración perseverante de Jesús durante su combate contra el temor de la muerte: ἐν ἀγωνίᾳ ἐκτενέστερον προσηύχετο (Lc 22, 44). En Eph 6, 18, los dos participios presentes προσευχόμενοι, ἀγριπνοῦντες evocan la "vigilia de armas". El verbo προσκαρτερεῖν "perseverar asiduamente, perdurar" en un cometido se aplica sobre todo a la plegaria (Act 1, 14; 2, 46; 6, 4), asociado a la vigilancia sin interrupción (Col 4, 2). Le *proskartéresis* es, por tanto, el secreto de la inmunidad del cristiano tanto como su victoria.

290. Lc 14, 27: "El que no lleva su cruz y no viene en pos de mí no puede ser mi discípulo" (Mt 10, 38). Palabra repetida por el Señor: "El que quiera venir en pos de mí, que renuncie a sí mismo, tome su cruz (Lc 9, 23: cada día) y sígame (Mt 16, 24; Mc 8, 34; cfr. AGAPÈ I, p. 164).

291. En una época de persecuciones, en la que los discípulos soportaban semejantes avalanchas de sufrimientos (πολλὴν ἄθλησιν παθημάτων, (Heb 10, 32), la perspectiva del martirio era elocuente. De ahí Heb 12, 4: "Aún no habéis resistido hasta la sangre. Parece ser que ciertos magistrados vacilaban antes de pronunciar sentencias de muerte: "no atreviéndose a llegar hasta la efusión de sangre —μέχρις αἵματος— salvo en contados casos" (EUSEBIO, *Hist.* VIII, 4, 4). En el contexto agonístico de Heb 12, 1-5, puede verse también una alusión a los combates de atletas y gladiadores que terminaban con la muerte de uno de los contendientes (F. CUMONT, *Studia Pontica,* VII, 3-4; G. KAIBEL, *Epigrammata graeca,* 290, 307, 351; *Supl. epigr. gr.* VI, 46; R. LATTIMORE, *Themes in Greek and Latin Epithaps,* Urbana-Illinois, 1942, pp. 145 ss.; L. ROBERT, *Les Gladiateurs dans l'Orient grec,* París, 1940, pp. 232, 293, etc.).

292. 1 Cor 1, 23; 2, 2; Gal 2, 20; 3, 1; 1 Pet 4, 1: "Ya que Cristo sufrió en su carne, amaos también vosotros con este mismo pensamiento... τὴν αὐτὴν ἔννοιαν ὁπλίσασθε".

un estado de muerte aceptado de una vez para siempre, frente a todo lo que no es asumible en el Reino de Dios [293]. Sin duda, la carne permanece en su estado de corrupción radical con todas sus exigencias. Es preciso, por tanto, mortificarla y hacerle violencia para mantenerla sometida [294]. Gracias al imperio del *pneuma* se la consigue mantener indefinidamente en su inercia [295]; y, dado que los miembros tienen su autonomía y continúan codiciando sus bienes particulares [296], el cristiano, de un golpe bien asestado, debe matar sus "miembros terrestres: fornicación, impureza, pasión culpable..." [297].

IV. — Todo cristiano está comprometido en la lucha que Jesucristo y Satanás continúan manteniendo para conquistar el mundo. Por la fe, el cristiano participa de la omnipotencia del Salvador y consigue la victoria (1 Ioh 5, 4), pero el combate se renueva y prosigue, y el campo de batalla está sembrado de trampas, obstáculos y celadas —en lenguaje bíblico: escándalos [298]— dispuestos por "el

---

293. Desde el bautismo, los cristianos se consideran como "seres muertos (εἶναι νεκρούς)" (Rom 6, 11), por el hecho de su incorporación a Cristo crucificado; a lo largo de su existencia, la muerte trabaja en ellos, llevan consigo el suplicio mortal de Jesús, están entregados a la muerte (1 Cor 4, 10-12; todos los verbos están en presente). A. SCHWEITZER ha demostrado excelentemente cómo el sufrimiento es una manifestación de la muerte con Cristo (*La Mystique de l'Apôtre Paul*, París, 1962, pp. 128 ss.).

294. 1 Cor 9, 27: "Golpeo mi cuerpo en pleno rostro (ὑπωπιάζω: herir el semblante, causar contusiones; término de boxeo, cfr. *R. B.*, 1961, p. 75) y (vencedor) lo arrastro como a un esclavo". El cuerpo controlado por privaciones, trabajos y vencimientos radicales (δουλαγωγῶ) se encuentra sujeto, en lugar de tiranizar.

295. Rom 8, 13: "Si hacéis morir por el espíritu las obras del cuerpo, viviréis" (θανατοῦτε, indicativo presente activo). El N. T. no aborda la cuestión de la penitencia" aflictiva después de las recaídas (salvo el caso del incestuoso entregado a Satán" para la pérdida de la carne", 1 Cor 5, 5; cfr. 1 Tim 1, 20), pero la Providencia se encarga de castigar a los culpables, mediante calamidades (enfermedades y muerte, 1 Cor 11, 30; cfr. C. F. D. MOULE, *The Judgment Theme in the Sacrements*, en W. D. DAVIES, D. DAUBE, *The Background of the New Testament and its Eschatology*, Cambridge, 1956, pp. 465-481), y la nueva conversión (2 Cor 7, 9-10) se señala sobre todo por el mayor agradecimiento de una ferviente caridad (Lc 7, 41-42) tanto como por la beneficencia hacia el prójimo (1 Ioh 3, 18-20).

296. Ojo, mano, pie, cfr. Mt 5, 29-30; 18, 8; 1 Cor 6, 15.

297. Col 3, 5: νεκρώσατε οὖν τὰ μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς; estos miembros "terrestres" son efectivamente tales en cuanto se emplean para satisfacer bajos apetitos, para servir a intereses terrenos (en el sentido de 3, 2), cuya enumeración se da en el v. siguiente. Se traduce a menudo νεκρ. por "mortificad"; pero en el lenguaje ascético, la "mortificación" evoca la idea de represión, templanza y control; mientras que el verbo griego significa: "matarse a sí mismo, dar muerte" y se refiere al misterio de la crucifixión con Cristo, que ha de realizarse en el plano moral. El imperativo aoristo sugiere que el golpe asestado será decisivo: nada de medias tintas, no se muere a medias.

298. De origen popular, σκάνδαλον (sánscrito: *skand* = resalte) evoca etimológicamente un instrumento percusor de funestos efectos (en griego moderno: gatillo). Ignorado del griego clásico (cfr. σκανδάληθρον, ARISTÓFANES, *Acarn.* 687; JULIO POLUX, IIe P., VII, 114; 10, 156), designa el vástago al que se fija el cebo de una trampa y que acciona sobre el resorte del aparato (ALCIFRÓN, *Ep.* III. 22; de ahí σκανδαλιστής: acróbata que eje-

adversario" para hacer tropezar a los elegidos: "Ay del mundo a causa de los escándalos. Es inevitable que haya escándalos" [299], es decir, solicitaciones capciosas que pueden causar la pérdida del que se deja atraer por su incentivo.

Ante todo está la concupiscencia anárquica y multiforme de cada uno: el ojo, la mano, el pie..., otras tantas exigencias u ocasiones de pecado (cfr. Eccli 9, 5; 23, 8), que traicioneramente inten-

---

cuta ejercicios de trapecio, *Supl. Epigr. gr.* II, 328). Fueron los Setenta quienes lo introdujeron en el lenguaje literario (veinticinco veces), empleándolo para traducir *môqesch* (de la raíz *mqsch*: golpear para derribar) y *mikschôl* (aquello en que se tropieza, lo que arroja a tierra) para designar las artimañas o astucias de la guerra (Idt 5, 1), un obstáculo puesto en el camino del ciego para hacerle tropezar (Lev 19, 14), las trampas en sentido propio (Am 3, 5; cfr. *P. Cair. Zen.* 59608, 7: φρόντιζε οὖν πρὸ πολλοῦ περὶ τῶν σκανδάλων, *sic*) o figurado (Ios 23, 13; 1 Sam 18, 21). El escándalo, por tanto, es: *a*) *el obstáculo* como la piedra en el camino que hace tropezar y caer (cfr. Pedro cponiéndose a que Jesús continúe su marcha hacia el Calvario, Mt 16, 23); de ahí "la piedra de choque, la piedra de escándalo" (Is 8, 14; Rom 9, 33; 1 Pet 2, 7-8; πρόσκομμα es el obstáculo con el que se tropieza, 1 Cor 8, 9; cfr. el tropiezo: προσκοπή *hap. b.*, 2 Cor 6, 3); *b*) *la emboscada*, la causa insidiosa de la caída. Además de esta acepción moral, el escándalo reviste una significación religiosa en el judaísmo tardío, sobre todo escatológico, donde se relaciona con el dualismo que opone a Satán y a Dios. Converge con la acción diabólica aplicada a contravenir los designios de Dios. Pero en el N. T. apunta hacia el sentido del gobierno divino y alcanza pleno relieve en la cruz de Jesús. Cfr. STHÄLIN, *Skandalon* (Güterloh, 1930); IDEM, en G. KITTEL, *Th. Wört.* VII, 339 ss. W. A. BERRUEX, *La notion de scandale dans le Nouveau Testament*, Laussane (Tesis), 1953.

299. Mt 18, 7. Se trata menos de un estado de hecho o de una fatalidad necesariamente sufrida (ἀνάγκη, cfr. Rom 13, 5) que de una ordenación providencial, imposible de modificar (ἀνένδεκτόν: inevitable; Lc 17, 1) y que es precisamente el misterio de la permanencia del mal después de la redención; pero Dios lo ordena (como el crimen del Calvario, Mt 16, 21; Lc 9, 22) al mayor bien de los elegidos: "Es necesario (δεῖ) que haya entre vosotros sectas (αἱρέσεις), *a fin de que* los que soportan la prueba sean manifiestamente reconocidos entre vosotros" (1 Cor 11, 19; αἵρεσις es una designación de "partido" como στάσις, μερίς, μοῖρα, ταξις, ἑταιρεία; cfr. K. D. STERGIOPOULOS, Τὰ πολιτικὰ κόμματα τῶν ἀρχαιῶν Ἀθηνῶν, Atenas, 1955, I, pp. 149 ss.). Sólo cuando llegue la consumación de los siglos los ángeles exterminarán del Reino "todos los escándalos (los instrumentos de caída) y a los que cometen la iniquidad" (Mt 13, 41). Suponiendo la noción de astucia y de celada siempre subyacente (ἀπάτη, Mc 4, 19; Mt 13, 22) a la de escándalo bíblico: "medio de hacer caer", cabe siempre referir éste especialmente en Mt 13, 41; 18, 7) a la hostilidad de la ralea del diablo-serpiente, atacando arteramente a la descendencia de la mujer (Gen 3, 15); el pecado es un engaño (Rom 7, 11; ἐξαπατᾶν) debido al perpetuo mentiroso (2 Cor 11, 3), cuyos estragos los continúa causando el escandaloso (Rom 16, 18; cfr. 2 Thes 2, 3). De ahí "la red del diablo" (1 Tim 3, 7; 2 Tim 2, 26). Mediante el estudio de su empleo en el período helenístico (*vid.* sobre todo *Inscript. de Pr.*, CXIII, 64, y D. Crisóstomo, *Or.* XXXII, 4-5), L. ROBERT ha demostrado definitivamente (*Hellenica* XI-XII, París, 1960, pp. 7-15) que ἀπάτη no significa solamente ilusión o engaño (Col 2, 8), sino también placer y delicias, como en Mc 4, 19; Mt 13, 22, donde en la *Ital.* se traduce por: *delectationes, voluptas, delectamentum* (cfr. J. ROUFFIAC, *Recherches sur les caractères du Grec dans le N. T.*, París, 1911, p. 38).

tan llevar al hombre al infierno [300], destruyendo la obra del Salvador. Jesucristo denuncia con extremado vigor este peligro disimulado bajo la apariencia de una felicidad inmediata [301], prescribe los sacrificios más radicales, por muy dolorosos que sean; es preciso cortar, desgajar, arrancar, quitar y arrojar lejos todo lo que lleve al mal. ¡Cualquier cosa antes que pecar!

Pero hay también tropiezos por los ejemplos, palabras e incitaciones del prójimo, y el Señor maldice a los que escandalicen a sus discípulos, abusando de su debilidad o de su candor: "¡Ay de aquél por quien viniere el escándalo!" (Mt 18, 7), porque le está reservado el peor de los castigos [302]. La violencia y el temor debilitan el alma, y como consecuencia, las persecuciones o las tribulaciones no pueden menos de quebrantar la fidelidad de numerosos creyentes [303]. Cuando la Iglesia sufra las persecuciones, muchos cristianos entregados a la tortura o por denuncias y disensiones internas— "serán escandalizados" algunos apostatarán, otros perderán la caridad [304].

---

300. El pecado que "escandaliza" es una trampa, lo mismo que los ídolos, cuyo culto es en beneficio de Satán; cfr. Ps 106, 36; Sap 14, 11; A. HUMBERT, *Essai d'une Théologie du scandale*, en *Biblica*, 1954, pp. 1-28.

301. Mt 5, 29-30; 18, 8-9; Mc 9, 43-48. Jesús opone la satisfacción parcial y momentánea al interés definitivo y total del hombre: "Vale más *para ti*" ser amputado que arrojado íntegramente a un fuego inextinguible...

302. Mc 9, 42: "El que escandalice a uno de estos pequeños que creen... más le valdría que le ataran al cuello una muela de asno y le arrojaran al mar". Según Mt 18, 6, se trata de niños; pero ἕνα τῶν μικρῶν de Mc podría entenderse de los cristianos ordinarios, débiles o sin criterio (cfr. Mt 25, 40, ἑνὶ... τῶν ἐλαχίστων A. DESCAMPS, *Du Discours de Marc 9, 33-50 aux Paroles de Jésus*, en *Recherches bibliques*, II, Brujas, 1957, pp. 172-175) que se dejan seducir y matar espiritualmente, perdiendo la fe; cfr. Rom 16, 18: ἐξαπατῶσιν τὰς καρδίας τῶν ἀκάκων. La caída de los escandalizados es en todo caso el resultado de una *astenia* (2 Cor 11, 29).

303. Mt 13, 21: "Si sobreviene una tribulación o una persecución a causa de la Palabra, inmediatamente se escandaliza (= sucumbe)". Por eso el Maestro advierte a los suyos de las pruebas que habrán de soportar "para que no os escandalicéis" (Ioh 16, 1). No se trata tan sólo de ponerles en guardia para que no les coja desprevenidos, sino de esa inteligencia de la fe que acepta el mal sin dudar de la sabiduría y de la omnipotencia de Dios en las peores coyunturas. No solamente los fariseos (Mt 15, 12), sino hasta los mismos discípulos se escandalizan de las palabras y de la conducta de Jesús (Mt 26, 31; Lc 2, 34; Ioh 6, 61), especialmente de su cruz (1 Cor 1, 23; Gal 5, 11). Al adherirse a la economía providencial de un Mesías humillado y crucificado (Rom 9, 33; 1 Pet 2, 8), el creyente no se escandaliza en El (Mt 11, 6; Lc 7, 23).

304. Mt 74, 10-12 (cfr. AGAPÈ I, pp. 47-52). Sólo evitan el escándalo los que guardan una caridad indefectible (Eph 6, 24; Rom 8, 35-39), actuando como la sal, principio de conservación y de purificación. De ahí Mt 9, 49: "Todos han de ser salados al fuego". Entre todas las exégesis, preferimos la de L. Vaganay (cfr. AGAPÈ I, p. 52, n. 4); este difícil versículo ha sido objeto de una quincena de explicaciones diversas. Cfr. M. J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Marc* 4.ª ed. (París, 1929) 253-254; W. NAUCK, *Salt as a Metaphor in Instruction for Discipleship*, en *Studia Theologica*, VI (1953) 165-178; V. TAYLOR, *The Gospel according to St Mark* (Londres, 1952) 413; O. CULLMANN, *Que signifie le sel dans la parabole de Jésus?* en *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* (1957) 36-43 (relaciona el *logion ágraphon* transmitido por ORÍGENES, *Hom. Ierem. 20, 3*: "El que está cerca de mí está cerca del fuego"; así mismo, el *Evangile selon Thomas*, log. 73); T. J. BAARDA,

En la vida ordinaria de las comunidades, cada cristiano que flaquea puede ser una ocasión de escándalo para sus hermanos, causándoles un daño positivo con su mal ejemplo. Además de su propia falta, peca gravemente contra la caridad fraterna al matar a su hermano por quien murió el Salvador [305]. Las exigencias de la *agape* son tales que, cuando es necesario, el cristiano ha de renunciar a un acto legítimo al que tiene pleno derecho para no escandalizar a los débiles [306]. Este es uno de los grandes principios de vida que controla los privilegios de la libertad cristiana: "El que manifiesta un amor de caridad hacia su hermano, permanece en la luz, y en ella no hay escándalo" [307]. En el caso contrario, cuando un cristiano es causa de disensión y ocasiona fallos graves entre sus hermanos, la

---

Mark 9, 49, en *New Testament Studies* (1959) 318-321; W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Markus* 2.ª ed. (Berlín, 1959) 200; PH. CARRINGTON, *According to Mark* (Cambridge, 1960) 208, etc.

305. 1 Cor 8, 11; Rom 14, 15 (AGAPÈ II, pp. 46 ss.; 186 ss.). Especialmente a propósito de la manducación de los sacrificios de los ídolos, los hermanos "débiles" se ven arrastrados a actuar contra su conciencia por el ejemplo de los fuertes que les escandalizan en sentido estricto. Cfr. las palabras de Cristo a la Iglesia de Pérgamo: "Tienes ahí a quienes siguen la doctrina de Balam, el que enseñaba a Balac a poner tropiezos ante los hijos de Israel para hacerles comer de los sacrificios de los ídolos y fornicar" (Apc 2, 14). J. DUPONT, *Appel aux Faibles et aux Forts dans la communauté romaine*, en *Analecta Biblica*, 17 (Roma, 1963) 357-366.

306. De ello, el Señor dio un buen ejemplo: Hijo del Rey, no tenía obligación de pagar el impuesto del Templo; mas "para evitar el escándalo" de los recaudadores de la didracma, hace pescar a Pedro el pez que le proporcionará un estáter (Mt 17, 27; ἀντὶ ἐμοῦ καὶ σοῦ = por mí y por tí; ἀντι = ὑπέρ como Mt 20, 28; Mc 10, 45; pero al referirse a la legislación del rescate-sustitución de Ex 30, 12-14, algunos comentaristas interpretan ἀντί = = en cambio, en lugar de, como Lc 11, 11; Gen 4, 25; 22, 13; Idc 15, 2; Is 3, 24; Ps 40, 17; Eccl 4, 15. Lo mejor es considerar ἀντί como la traducción del *beth pretii*, cfr. Gen 29, 27; 31, 41; 2 Sam 14, 7: ἀντὶ τῆς ψυχῆς τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ; Ez 29, 20; Iob 28, 15; Am 8, 6; es decir, como cumplimiento de lo exigido). La jurisprudencia judía no permitía a un subalterno descargar su responsabilidad cuando sus superiores le imponían una intervención ilegal (*Mishna,, Horayot*, I, 1). Los perceptores hubieran pecado forzando a Jesús a pagar lo que no debía; y el Maestro quiere evitarles esta falta (σκανδαλίζειν, en el sentido de ofender, cfr. Mt 15, 12; 17, 6, 8; 24, 10. J. D. M. DERRETT, *Peter's Penny: Fresh Light on Matthew 17, 24-27*, en *Novum Testamentum*, 1963, pp. 9 ss.). De ahí la conducta de S. Pablo: "Si un alimento puede escandalizar a mi hermano no comeré carne jamás, para no escandalizar a mi hermano" (1 Cor 8, 13; cfr. 2 Cor 6, 3; 8, 20).

307. 1 Ioh 2, 10 (AGAPÈ III, p. 248); cfr. Eccli 32, 20: "No andes por el camino de la caída y no tropezarás en lugares pedregosos". De ahí, quizá la designación de los individuos (que cometen un fallo en los ágapes) como σπιλάς: escollos (Ids 2). Representan un peligro de naufragio (AGAPÈ II, pp. 346 ss. E. HILGERT, *The Ship and related Symbols in the New Testament*, Assen, 1962, pp. 145-147). Es evidente que "cuando se camina de día no se tropieza, porque se ve la luz del mundo" (Ioh 11, 9). Pues bien, la caridad fraterna es la luz propia de los cristianos: "No nos juzguemos, pues, los unos a los otros; sino pensad más bien que no debéis dar a vuestro hermano ocasión de escándalo o de duda (Rom 14, 3); "Que cada cual no mire (σκοποῦντες) por su interés personal, sino por el de los demás (Phil 2, 4).

santidad de la Iglesia exige que se le ponga aparte: hay que castigarlo con la expulsión [308].

V. — El escándalo no es más que una forma de *tentación* o de "prueba", elemento normal de la vida del justo [309], que forma parte del régimen de la fe [310]; así, es objeto de la catequesis bautismal: "Queridísimos, vosotros que pasáis por el crisol de la tentación, no os sorprendáis por ello como si fuera una cosa extraña" [311]. Tanto

---

308. Rom 16, 17-18; 2 Thes 3, 6 (στέλλεσθαι ἀπό); 1 Cor 5, 11. 13 (ἐξάρατε); Tit 3, 10 (παραιτοῦ).

309. "Las tentativas del demonio se dirigen sobre todo contra los santificados: en efecto, es a los santos a los que más desea vencer" (S. HILARIO, citado por STO. TOMÁS DE AQUINO). La historia moral y religiosa de la humanidad se despliega en función de la tentación; a la del primer hombre corresponde la de Cristo triunfante (Mt 4, 3-11; Lc 4, 1-13), modelo para sus discípulos. El diablo intentó conducir al Mesías por un camino en el que la esclavitud del pecado no hubiera sido abolida, el camino de un reino mesiánico temporal o carnal, donde la encarnación no hubiera desembocado en la redención, contrariamente al plan divino (cfr. J. DUPONT, *L'arrière-fond biblique du récit des tentations de Jésus*, en *New Testament Studies*, 1957, pp. 287-304; IDEM, *Les tentations de Jésus dans le récit de Luc*, en *Sciences ecclésiastiques*, 1962, pp. 7 ss.; J. A. T. ROBINSON, *Twelve New Testament Studies*, Londres, 1962, pp. 53-60; A. FEUILLET, *Le récit lucanien de la Tentation*, en *Studia biblica et orientalia*, Roma, 1959, II, pp. 45-63. La bibliografía es facilitada por W. BAUER, *Grieschisch-deutsches Wörterbuch*, 5.ª ed., Berlín, 1958, col. 1270, a la que hay que añadir L. LIGIER, *Péché d'Adam et péché du monde*, París, 1961, II, pp. 11-24; H. G. LEDER, *Sündenfalerzählung und Versuchungsgeschichte zur Interpretation* von Mc 1, 12 ss., en *Z. N. T. W.*, 1963, pp. 188-216). Según Heb 2, 18; 4, 15, nuestro Sumo Sacerdote, mediante la experiencia de este singular combate con Satán y el conocimiento de la miseria humana, aprendió la virtud de la compasión, que le hace apto para socorrer desde lo alto del cielo a sus hermanos los hombres, incesantemente tentados (cfr. Lc 22, 28; 1 Pet 4, 12-13; D. BORNHÄUSER, *Die Versuchungen Iesu nach dem Hebräerbrief*, en *Theologische Studien M. Kähler*, Leipzig, 1905, pp. 69-86).

310. Desde Massa (Ex 17, 7; Ps 95, 7-11; forma nominal del *pi'el* "nissa": intentar, hacer una tentativa o una experiencia con la intención de dilucidar un dato desconocido, de disipar una duda, cfr. 1 Sam 17, 39; Idc 6, 39; Eccl 2, 1; 7, 23; pero a veces con la idea de un riesgo a correr, cfr. Ex 16, 4; Iob 4, 2; ST. LYONNET, *De peccato originali*, Roma, 1960, pp. 90 ss.), tentación y vida de fe van inseparablemente asociadas (Lc 8, 13; 1 Thes 3, 4-5; 2 Cor 13, 5; Heb 11, 17. 36; Iac 1, 2-3; 1 Pet 1, 6-7). Toda peregrinación o éxodo está sometido al *peirasmos* tanto en el régimen cristiano como en la época de la generación del desierto (1 Cor 10, 6-11; Heb 3, 7-4, 10; cfr. C. SPICQ, *L'Epître aux Hébreux* I, pp. 272 ss.). sobre el carácter tipológico de la tentación, prueba de la πίστις, cfr. J. H. KORN (ΠΗΙΡΑΣΜΟΣ, Stuttgart, 1937); sobre la significación del desierto, cfr. R. W. FUNK, *The Wilderness*, en *Journal of biblical Literature* (1959) 205-214; U. W. MAUSER, *Christ in the Wilderness* (Londres, 1963).

311. 1 Pet 4, 12. Es un axioma constante: Cualquiera que emprende el servicio de Dios, debe contar con la tentación y la prueba (Eccli 2, 1; 33, 1; Act 20, 19; cfr. 14, 22; 1 Thes 3, 4; 2 Tim 3, 12). SAN AGUSTÍN comenta así este último texto: "Que no se diga: hubo tribulaciones en tiempo de nuestros padres, pero ya no las hay. Si te imaginas exento de tribulaciones, aún no has empezado a ser cristiano: ¿qué significaría entonces la declaración del Apóstol: Todos los que quieren vivir con piedad en Cristo Jesús sufrirán persecución? Por tanto, si tú no sufres persecución por Cristo, puedes preguntarte si has empezado a vivir piadosamente en Cristo. Pero si en-

si el *peirasmós* nace de la concupiscencia [312], como si procede del prójimo que tiende asechanzas [313], o de las tribulaciones de la existencia [314], o del diablo en persona [315], Dios es siempre el responsable: El es quien permite la ocasión [316], quien vigila su curso, quien brinda la gracia necesaria para que llegue a un feliz desenlace [317]. Pues la tentación es al mismo tiempo un sondeo o exploración de los sentimientos más secretos [318], una purificación del alma que necesita esa

---

tras en el lagar, disponte a sufrir la prensa, y cuida solamente de no ser el racimo seco que, aunque se prense, no puede dar nada" (*Enar. in Ps 5, 4*). Tertuliano atribuye al Señor esta sentencia: "Neminem intentatum regna coelestia consecuturum" (*De baptismate*, 20; cfr. J. JEREMIAS, *Unbekannte Jesus-worte*, Gütersloh, 1951, pp. 55 ss.).

312. Iac 1, 14; 1 Tim 6, 9. La continencia temeraria es explotada por Satán como una ocasión de caída (1 Cor 7, 5; 1 Tim 5, 14 ss.). K. G. KUHN, Πειρασμός — ἁμαρτία — σαρξ *im Neuen Testament*, en *Zeitschrift für Theologie und Kirche* (1952) 200-222.

313. Mt 19, 3; 22, 18; 18, 35 (cfr. 1 Reg 10, 1; Dan 1, 12-14; Ps 35, 16). La debilidad del pecador del Evangelio es una prueba para la fe de los Gálatas (Gal 4, 14); cfr. EPICTETO, I, 9, 29; FL. JOSEFO, *Guerra*, IV, 340.

314. Iac 1, 12; 2 Tim 2, 15; 1 Pet 1, 6; cfr. Eccl 4, 8.

315. "El Tentador" (ὁ πειράζων) es una designación de Satán (Mt 4, 3); 1 Cor 7, 5; 1 Thes 3, 5; Apc 2, 10). La instigación del censo de Israel —que atraerá el castigo de David— es atribuida a Satán por 1 Par 21, 1, y a Yavé por 2 Sam 24, 1. Sobre "el ángel de Satanás" de 2 Cor 12, 7-9, cfr. J. J. THIERRY, *Der Dorn in Fleische*, en *Novum Testamentum* (1962) 301-310.

316. Iob 1, 6-12; 2, 1-6; Tob 12, 13. El pecador quiere hacer a Dios responsable de sus caídas (Eccli 15, 11-20; Prv 19, 3), cuando la santidad divina, lejos de provocar el mal (Iac 1, 13), no hace más que ejercitar el libre arbitrio de sus fieles; pero el Señor mismo fija el día y el lugar de la tentación (Lc 8, 13; Heb 3, 8; Apc 3, 10); "Yo te probé en las aguas de Meribá" (Ps 85, 8. Cfr. A. SOMMER, *Der Begriff der Versuchung im Altem Testament und Judentum*, Breslau, 1935, pp. 7-15). Al fin de los tiempos permitirá el desencadenamiento de las potencias infernales (Apc 20, 7-8).

317. 1 Cor 10, 13: "No os ha sorprendido ninguna tentación que no estuviera a la medida humana; Dios es fiel y no dejará que seáis tentados por encima de vuestras fuerzas, sino que con la tentación dispondrá también la salida que os permita sobrellevarla"; Apc 3, 10: "Yo te protegeré a la hora de la tentación que está a punto de venir sobre todo el mundo habitado, para tentar a los que habitan en la tierra"; *Apoc. syr. Baruch*, XXVIII, 3-7. Cfr. el salmo: "No me hagas pasar por una prueba demasiado difícil para mí" (M. PHILONENKO, *L'origine essénienne des cinq Psaumes syriaques de David*, en *Semitica*, 1959, p. 42); "El Señor sabe librar de la tentación a los hombres piadosos" (2 Pet 2, 9).

318. De la raíz *per* (sánscrito: *pari*: adelante) que sugiere la idea de atravesar, ir más allá, el verbo Πειράζω significa primero: "examinar" (Sap. 2, 17; 2 Cor 13, 5); "conocer a fondo, para discernir" (Eccli 37, 27; Apc 2, 2) y para ello "ensayar, experimentar, comprobar un uso" (un medicamente, DIOSCORO, τοὺς ἐπὶ τῶν παθῶν πειρασμούς. *De materia medica*, pref. 15; ed. M. WELLMANN, I, p. 3, 15; cfr. *P. Zen. Cair.* 59019, 5, περὶ δὲ τῆς θεραπείας πειρασόμεθα; el vellón de Gedeón, Idc 6, 39). De ahí: poner a prueba a fin de manifestar lo que es bueno o malo en algo o en alguien (Mt 16, 1; Ioh 6, 6): "hacer una tentativa, intentar, probar" (1 Mach 12, 10; 2 Mach 2, 23; 10, 12; 11, 19; Act 9, 26; 16, 7; 24, 6; 26, 21; significación constante de πειρᾶν en los papiros; *P. Zen. Mich.* X, 10; LVII, 11; P. Zen. Colomb. XI, 11; LXIV, 3; LXXXVIII, 27; P. Tebt. 703, 41; 729, 15; cfr. EN. TACT., XXIV 1), "hacer la experiencia" (Sap 12, 26; 19, 5; Eccli 34, 10; 39, 4; cfr. ST. LYONNET, *Le sens de* ΠΕΙΡΑΖΕΙΝ *en Sap 2, 24*, en *Biblica*, 1958, pp. 27-36). En este sentido tienta Dios al hombre "para saber" su sinceridad y aquello de

opción y consiente en abnegarse, y como consecuencia la ocasión y el instrumento del perfeccionamiento moral [319]. Gracias al *peirasmós* el hombre conoce su debilidad y conserva la humildad, permanece comprensivo y misericordioso ante las faltas del prójimo [320], renueva

---

lo que es capaz (Ex 16, 4; cfr. 15, 25; Dt 8, 2. 16; 13, 4; Idc 2, 22; 3, 4; 2 Par 32, 31; Idt 8, 26; cfr. *P. Zen. Cair.* 59251, 8: πειρῶ ἐπισκοπεῖν), especialmente Abrahán (Gen 22, 1; Eccli 44, 20; 1 Mach 2, 52; Heb 11, 17; FL. JOSEFO, *Ant.* I, 223; cfr. el curioso comentario de TH. REIK *The Temptation* New York, 1961) quien, según los rabinos, hubo de pasar por diez tentaciones (PIRQÉ ABOTH, V, 4; *Jubileos*, XIX, 3-8; cfr. J. BONSIRVEN, *Le judaïsme palestinien*, París, 1935, II p. 287; cfr. p. 51; a lo cual se compara el δώδεκα ἆθλον de Heraclio; cfr. J. H. KORN, *o. c.*, pp. 55 ss.), y "dio prueba de su piedad δοὺς ἀπόπειραν εὐσεβείας (FILÓN, *De somn.* I, 194). Cfr. SEESMANN, en G. KITTEL, *Th. Wört.* VI, 23-37 (que por desgracia pasa por alto los papiros). Πεῖρα designa una prueba judicial (*P. Princet.* 119, 57), una observación controlada, una experimentación científica (FILODEMO, *Métodos de inferencia*, VII, 34, 37; XV, 20; XVI, 36; XXII, 15), el índice psicológico de un carácter (*P. Zen. Cair.* 59495, 4; 59500, 1; MENANDRO, *Dyscolos*, 770; *Sentencias de Sextus*, 408), el descubrimiento de las posibilidades de un atleta: la lucha proporciona en el combate (ἐν ἀγῶνα) la doble prueba de lo que sabe y de lo que puede (FILOSTRATO, *Gimn.* 11); cfr. FILÓN, *De opif. mundi*, 149.

319. Ecli 4, 17. Así como el fuego permite eliminar las escorias y purificar los metales preciosos (Ps 12, 7; Apc 3, 18), Dios hace pasar al alma por el crisol de la tentación y la purifica (Iob 23, 10; Ps 26, 2; 66, 10; Zach 13, 9; Mal 3, 2-3; cfr. Dan 12, 10; Sap 3, 5-6; Eccli 2, 5; C. SPICQ, *L'Ecclésiastique*, París, 1943, p. 571; *P. Tebt.* 908, 1: πειρασόμεθα δὲ ἐκκαθᾶραι; *P. Hib.* 247, 15: ἐκ παντὸς πειρασόμεθα τὸν ἀνεγκλήτου). El creyente tentado (ὁ πειραζόμενος, Iac 1, 13) "ha sido probado" (δόκιμος γενόμενος, v. 12; cfr. 2 Tim 2, 15) y por consiguiente experimentado y aceptado (cfr. δοκιμάζειν Rom 14, 22; cfr. Eccli 42, 8; casi sinónimo de ἀξιοῦν, 1 Thes 2, 4; cfr. R. C. TRENCH, *Synonyms of the New Testament*[12] (Londres, 1894) 278 ss.; DITTENBERGER, *Syl.* 976, 12: "Que los *chiliastys* examinen (δοκιμαζέτωσαν) las garantías hipotecarias y la personalidad de los garantes"; es decir, que sometido a prueba (el adjetivo δοκίμιος, Iac 1, 3; 1 Pet 1, 7), como el buen dinero (Gen 23, 16; 1 Par 29, 4; 2 Par 9, 17; *B. G. U.* IV, 1065, 6), la ha pasado (δοκιμάζω, 2 Cor 8, 8; 13, 5) y es digno de ser recibido o aceptado (este verbo deriva del jónico δέκομαι; cfr. ἀδόκιμος, 1 Cor 9, 27; 2 Tim 3, 8; Tit 1, 16). En lenguaje moderno diríamos que la tentación es un test o un medio de prueba (ἐν δοκιμασίᾳ, Heb 3, 9; cfr. Lc 14, 19; Ecli 6, 7; este sustantivo designa en derecho público el control ejercido por una jurisdicción acerca de los títulos del examinado que demuestran su aptitud para desempeñar un cargo, para ejercer un derecho o para recibir una ayuda; cfr. L. GERNET, *Lysias. Discours*, París, 1955, II, pp. 3 ss.; es también un título de aptitud profesional, cfr. 1 Tim 3, 10, 13; G. ZALATEO, Un *nuovo* significato della parola δοκιμασία, en *Aegyptus*, 1957, pp. 32-40) que permite obtener la δοκιμή, "el carácter probado" de la fe (2 Cor 2, 9; Phil 2, 22). Es necesario que la fe atraviese muchas tribulaciones para que no se vea abatida, desanimada, escandalizada por los silencios de Dios y la aparente victoria del mal. Ni exasperada, ni abrumada, la fe pone su confianza en la bondad y en la sabiduría divinas. La "prueba de la fe" es una de las más bellas victorias de la pedagogía providencial (Sap. 11, 9) y el honor de un cristiano (1 Pet 1, 7; cfr. 2 Tim 4, 7, τὴν πίστιν τετήρηκα). Cfr. C. RYDER SMITH, *The Bible Doctrine of Grace* (Londres, 1956) 100-123.

320. Sobre la unión de tentación-humildad, cfr. Dt 8, 2. 16; Act. 20, 19; Gal 6, 1. Sobre la impericia del hombre que no ha sufrido, cfr. Eccli 34, 11: *Qui tentatus non est, qualia scit?* (con el comentario de ST. LYONNET, *l. c.*, p. 30, n. 4). Séneca escribía: "Quid mirum si dure generosos spiritus Deus temptat? nunquam virtutis molle documentum est. Verberat nos et lacerat

su fervor descubriendo el sentido de la oración de súplica (Mt 26, 41), y alcanza, en fin, la madurez religiosa y moral: *peritus,* es "perfecto y cumplido" (Iac 1, 3-4). No sólo ha demostrado su fidelidad (Ex 20, 20), sino que ha ganado en valor (1 Pet 1, 7, πολυτιμότερον) y tiene una maravillosa seguridad para el día del Juicio (*ibid.*). En verdad, la tentación victoriosamente soportada *es* una bienaventuranza que hace digno de Dios (Sap 3, 5 ss.) y asegura la corona de la vida (Iac 1, 12).

De este modo, el alma que sabe amar se alegra de la prueba [321], como el soldado se alegra del combate pero, puesto que se ha de pasar por un crisol [322] y el resultado de esta "verificación de la fe" (1 Pet 1, 7) es incierto, el discípulo pedirá a Dios que no le "deje caer en la tentación [323]. Sería, más que un contrasentido, una verdadera blasfemia, suponer que Dios es el que pone al creyente en "ocasión de pecado". Se trata de todas esas tribulaciones o "pruebas" interiores y exteriores que Dios determina y dosifica para cada elegido [324], destinadas a purificarle y a engendrar la indispensable ὑπομονή. Mientras que David pedía osadamente: "Sondéame, oh Dios y conoce mi corazón. Pruébame y penetra mis intenciones" (Ps 139, 23), el cristiano, humilde y desconfiado de sí mismo, teme ser expuesto al peligro. Piensa que su virtud, demasiado débil, puede verse compro-

---

fortuna: patiamur! non est saevitia, certamen est, quod quo saepius adierimus, fortiores erimus" (*De provid.* IV, 12).

321. Iac 1, 2 (πᾶσαν χαρᾶν); v. 12 (μακάριος; cfr. AGAPÈ I, pp. 189 ss.); 1 Pet 1, 6 (ἀγαλλιᾶσθε); cfr. Idt 8, 25 (εὐχαριστήσωμεν). W. NAUCK, *Freude im Leiden,* en *Z. N. T. W.* (1955) 68-80.

322. Πύρωσις (1 Pet 4, 12); διὰ πυρός (1, 7); ἐν πυρὶ, ἐν καμίνῳ (Eccli 2, 5); cfr. 1 Cor 3, 13; πυρόω (7, 9; *Didaché,* XVI, 5, πύρωσις δοκιμασίας).

323. Mt 6, 13: μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν (Lc 11, 4); exclusivo empleo neo-testamnetario religioso de εἰσφέρω "trasportar, llevar" (Lc 5, 18-19; 12, 11), "traer" Act 17, 20; 1 Tim 6, 7); "introducir en un lugar" (Heb 13, 11). En este sentido local, el cristiano sería conducido εἰς πειρασμόν, como los hebreos fueron a Massa (Ex 17, 7) o como hoy se dice: "ir a Canosa" (cfr. P. VALLOTON, art. *Tentation,* en J. J. VON ALLMEN, *Vocabulaire biblique,* Neuchâtel-París, 1954, p. 292). La sustitución del aoristo subjuntivo de prohibición en lugar de los imperativos precedentes se explica por el hecho de la primera y única fórmula negativa de la oración dominical, pero es también categórico y decisivo (cfr. Mt 7, 6; E. LOHMEYER, *Das Vater-Unser,* 3.ª ed., Göttingen, 1952, p. 134, que proporciona las variantes de la tradición; a completar con T. VAN BAVEL, *Inferas-Inducas à propos de Mt 6, 13,* en *Rev. Bénédictine,* 1959, pp. 348-351). Cfr. M. H. SYKES, *An do not bring us to the Test,* en *The Expository Times,* 73; 1962, pp. 189 ss.

324. Cfr. 1 Cor 10, 13. Hay que pensar tanto en el hambre (que es evocada explícitamente en el *Pater;* cfr. Mt 4, 1) y en las necesidades materiales, como en el sufrimiento físico y moral, enfermedades, reveses, todas las coyunturas graves de la vida humana, sin excluir —aunque no esté sugerido en primer término por el texto— las tribulaciones escatológicas recogidas por Seesmann (*l. c.,* p. 31, quien las relaciona con Mt 13, 21; Lc 8, 13) y los asaltos del diablo (cfr. H. SCHURMANN, *Das Gebet des Herrn,* Friburgo, 1958, páginas 90 ss.). En realidad, en la viña del Señor todo cristiano digno de este nombre es como un sarmiento que el Viñador limpia con la poda para que dé más fruto (Ioh 15, 2); "A todos los que amo, les reprendo y corrijo" (Apc 3, 19). G. BORNKAMM, *Sohnschaft und Leiden,* en *Festschrift J. Jeremias* (Berlín, 1960) 168-198

metida si el riesgo es excesivo y la prueba demasiado larga y dolorosa. Suplica, por tanto al Padre de los cielos que no lo someta a prueba [325].

Incluso hasta los "espirituales" (Gal 6, 1) deben saber que si su fe y su amor a Cristo son prontos y generosos, su naturaleza humana (*sarx*) es, en cambio, la fragilidad misma: el desconcierto ante el peligro puede llevar a las peores traiciones [326]. Por eso la salvación no puede venir más que de la gracia, y uno de los mejores frutos de la "tentación" bíblica será impedir a los cristianos que se adormezcan [327] e impulsarlos a "elevar" su alma hacia Dios (Ps 25, 1) implorando las fuerzas necesarias para conseguir la victoria [328].

VI. — Tal es la situación exacta del cristiano: en medio del mundo y en su relación con Dios; experimentando su debilidad congénita, pero participando de las energías del mundo futuro. No es tan sólo un pecador perdonado, sino también un combatiente victorioso; así, su optimismo, que procede de la eficacia de la gracia, está henchido de la certeza del triunfo en la lucha cotidiana.

---

325. Es un favor que implora de una providencia especial; pero es el caso de toda plegaria, que precisamente forma parte del plano providencial con el mismo título que la prueba; por eso el discípulo puede tener confianza. Se sabe que Dios abreviará las tribulaciones de los últimos días, para que no sucumban los elegidos (Mt 24, 22; Mc 13, 20), con lo que enlaza la última petición: "además, líbranos del mal", que completa a la precedente y es inseparable de ella; "el *mas* que introduce la última fórmula de la oración corresponde a una conjunción aramea (*ella*)... que significa una especie de *a fortiori*: pero aún más" (J. BONSIRVEN, *Le Règne de Dieu*, París, 1957, p. 168.

326. Fue el caso de Pedro, tan espontáneo en su promesa de entrega heróica (Mt 26, 33-35), y que sólo fue salvado por la oración de su Maestro: Satanás ha obtenido el poder cribaros como al trigo; pero yo he pedido por ti, para que tu fe no desfallezca" (Lc 22, 32. El verbo σινιάζω significa sin duda triar, tamizar, cfr. *P. Ryl.* 139, 9 y 12: he ahí "pasar por la criba". Este verbo es desconocido fuera de Lc; cfr. W. F. ARNDT, F. W. GINGRICH, *A Greek-english Lexicon of the N. T.*, Chicago, 1957, *in h. v.* CRISÓSTOMO lo aproxima a θρυβῆσαι, ταράξει, πειράσαι, *in Mt hom.* 82, 3, *P. G.* 58, 741; TEOFILACTO lo compara con βλάψαι *in Lc 22*, *P. G.* 123, 1073; MACARIO lo relaciona con Gen 4, 12, *Hom.* V, 2, *P. G.* 34, 495; SUIDAS lo explica por σεῖσαι y κοσκινῆσαι). Compárese la carta de Simón, hijo de Kosba, a Yeschua, hijo de Galgula: "Sé valeroso y sostén el valor de las gentes del lugar" (*Grutas de Murabba 'át*, Oxford, 1961, n.° 44, 7).

327. En la vida fácil, sin tribulación, el alma se deja llevar (Gal 6, 9, ἐκλυόμενοι), se reblandece (Heb 12, 3, κάμνω), se hace indolente (Mt 25, 26; Rom 12, 11, ὀκνηρός) y amorfa; no hace rendir plenamente su potencial de gracias (Heb 5, 11; 6, 12, νωθρός; con nuestro comentario *in h. l.*). *Vivifica me!... Dormitavit anima mea prae taedio* (Ps 119, 25. 28).

328. Mt 26, 41: "Vigilad y orad para que no entréis en la tentación; el espíritu está pronto, pero la carne es flaca" (Mc 14, 38; Lc 22, 40. 46); aoristo subjuntivo (εἰσέλθητε) lo mismo que εἰσενέγκης (6, 3). Comparar ἐμπίπτουσιν (1 Tim 6, 9). El logro del éxito, o mejor: el aumento de fuerzas para obtenerlo, es uno de los objetos privilegiados de la oración pagana: εὔχεσθαι τοῖς θεοῖς... κράτος πολέμου καὶ νίκην DEMÓSTENES, *Amb.* 19, 130); "La única oración que vale: que los dioses combatan a nuestro lado (ESQUILO, *Siete Contra T.* 266); el hombre pone su propio esfuerzo pero pide la cooperación divina; FILÓN, *Querub.* 71-83.

La miseria humana no es un "handicap" en la empresa de la salvación, sino la condición ordinaria para recibir el socorro divino (2 Cor 12, 9-10). Es muy cierto que los discípulos tendrán que pasar tribulaciones (Ioh 16, 33) y sufrir los ataques del Diablo, del anticristo, de los herejes y del mal en todas sus formas (Rom 12, 21). Pero, en realidad, son fuertes [329] y su coraje no puede flaquear; nacidos de Dios, se encuentran protegidos por su providencia paternal, y, discípulos de Cristo —vencedor de Satanás y del mundo por su encarnación y su pasión: *Principatus super humerum eius* (Is 9, 6)— participarán de su triunfo [330]. El secreto de la victoria es la fe, tanto en la caridad omnipotente del Padre [331], como en el *imperium* del Señor de la gloria [332]: "Todo el que es engendrado por Dios vence al mundo, y ésta es la victoria que ha vencido al mundo: nuestra fe. ¿Quién es el vencedor del mundo, sino el que cree que Jesús es el Hijo de Dios? (1 Ioh 5, 4-5).

A los que San Pablo llamaba los salvados, los santos, o los creyentes, San Juan prefiere llamarlos "los victoriosos, los que vencen" [333]. Por supuesto, sólo triunfan gracias a la sangre del Cordero

---

329. 1 Ioh 2, 13-14. En la guerra, la victoria es la del más fuerte (Lc 11, 22, ἰσχυρότερος).

330. Ioh 16, 33: Ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον (el indicativo perfecto expresa que Cristo ha ganado nuestras batallas antes de que hubiéramos nacido y que la victoria está conseguida de antemano); Apc 5, 5: "Ha vencido el León de la tribu de Judá"; 6, 2; 2 Cor 2, 14; Col 2, 15. Cfr. LUCIANO, *Anacr.* 10: ὁρᾷς τὸν νικήσαντα ἰσόθεον νομιζόμενον.

331. Rom 8, 37; 16, 20: "El Dios de paz aplastará pronto a Satanás bajo vuestros pies"; Ids 24-25; 1 Ioh 4, 4: "Habéis vencido al Anticristo, porque Aquél que está dentro de vosotros es más grande que el que está en el mundo"; μείζων = de otra dimensión, de una talla superior, luego "de una naturaleza mejor" (Ioh 14, 12), y finalmente "transcendente" (cfr. C. SPICQ, *La justification du charitable,* en *Studia biblica et Orientalia,* Roma, 1959, II, p. 353, n. 5. Referencias papirológicas en J. O'CALLAGHAM, *Ocupaciones de los seglares,* en *Studia Papyrologica,* 1962, p. 51). Para un cristiano, la aserción de Isócrates es ininteligible o blasfema: "Es piadoso sobrevalorar el poder de los dioses (imperfectos e ineficaces)" (*Busiris,* 24).

332. Apc 17, 14: "El Cordero les vencerá porque es Señor de Señores y Rey de Reyes (cfr. 1 Tim 6, 15). Si tanto el héroe como el santo son victoriosos, el primero afirma su fuerza en la lucha y se hace consciente de lo que vale, mientras que el segundo atribuye su éxito a la gracia de Dios. Léase J. CAGÉ, *La Théologie de la victoire impériale,* en *Revue Historique* (1933) 1-43; A. VONIER, *La Victoire du Christ* (París 1936); E. STAUFFER, *Le Christ et les Césars* (París, 1956); PER BESKOW, *Rex Gloriae. The Kingship of Christ in the early Church* (Upsala, 1962), 33 ss. Cfr. *Pierre de Rosette,* δεδώκασιν αὐτῷ οἱ θεοὶ ὑγίειαν, νίκην, κράτος καὶ τἆλλ' ἀγαθὰ πάντα (DITTENBERGER, *Or.* I, 90, 35).

333. Cfr. ὁ νικῶν, Apc 2, 7. 11. 17, 26; 3, 5. 12; 15, 2: "Los que resultan vencedores (participio presente νικῶντας) de la lucha contra la Bestia y su imagen"; cfr. E. B. ALLO, *Saint Jean. L'Apocalypse*[3] (París, 1933), pp. XII-XIII, 98 ss., 250 ss. R. GUARDINI, *Royaume de Dieu et Liberté de l'homme* (Desclée de Br. 1960) 129 ss.

(Apc 12, 11), por lo cual se sientan en el mismo trono que el Señor resucitado (3, 21). Unicamente ellos poseen definitivamente todos los bienes de la Alianza [334] ."Gracias sean dadas a Dios, que nos da la victoria por nuestro Señor Jesucristo" (1 Cor 15, 57).

334. Apc 21, 7: "El victorioso heredará estas cosas, y yo seré su Dios y él será para mí un hijo"; cfr. Ids. 24-25.

Capítulo V

FE Y FIDELIDAD

"Dios no necesita de nadie; el creyente sólo necesita de Dios" (*Sentencias de Sexto*, 49).

La fe es la noción más compleja y más densa del Nuevo Testamento: generalmente engloba la esperanza y la caridad, compromete todas las facultades del justo e impera sobre toda su vida moral. Y, sin embargo, la fe es ante todo la reacción más elemental del hombre ante Dios. Según la teología y la antropología bíblica, Dios es todo: el creador, el soberano y el fin último de todos los seres [1]. El hombre es criatura, es decir, indigencia congénita, debilidad permanente, cuyo ser y cuya vida son puro don de Dios [2]. Por eso, lo que la religión exige al hombre es que tome conciencia de su condición de criatura y la acepte, que se religue activamente a Dios para recibir de El luz y fuerza, y que se someta a su autoridad, confiándole la dirección de su vida. En esta disposición fundamental consiste la fe [3].

El Dios vivo y verdadero de la revelación es inmutable y todopoderoso —semejante a una roca o a una fortaleza [4]—, no dice más que la verdad y sus promesas se realizan siempre [5]. Es el "Dios del

---

1. "Aquel para quien y por quien son todas las cosas" (Heb 2, 10; Cfr. 1 Cor 8, 6).

2. El P. Sertillanges definía a la criatura como "una ardiente vacuidad", Cfr. C. Spicq, *Dieu et l'Homme selon le Nouveau Testament*, (París, 1961), 112 ss.

3. "El hombre se volverá hacia Aquél que le hizo" (Is 17, 7). En lenguaje délfico, se diría: "Conócete a ti mismo —γνῶθι σεαυτόν". El ateísmo teórico o práctico es el peor desorden, el pecado por excelencia.

4. Ps 18, 1-2: Te amo, Yavé, mi fuerza! Yavé es mi roca, mi fortaleza y mi liberador; mi Dios es mi refugio, en El me protejo, mi escudo, mi ejército salvador, mi ciudadela; Cfr. Deut 32, 4. A. Barucq, *L'expression de la louange divine* (El Cairo 1962) 262 ss., 278.

5. Cfr. 2 Sam 7, 28; 1 Reg 8, 26; 1 Par 17, 23; 2 Par 1, 9; 6, 17; Is 55, 3; Ps 89, 50, etc. τὴν πίστιν τοῦ θεοῦ (Rom 3, 3) es la fidelidad de aquél en quien se tiene fe.

Amen" (Is 65, 16; cfr. Rom 3, 3), el Dios fiel y seguro [6] en cuya firmeza cabe apoyarse con confianza [7]. Creer (*hifil he'emin*) significa apoyarse en (*be*) alguien que merece un crédito absoluto y otorgarle plena confianza [8]. La fe (*hemunah*) consiste por tanto en renunciar a la propia autonomía y buscar en Dios un apoyo firme y

6. *né'éman* (participio *nifal*) = constante. Cfr. D. A. SCHLATTER, *Der Glaube im Neuen Testament* 3.ª ed. (Stuttgart, 18 ss.; 555 ss.; J. B. LIGHTFOOT *The Words denoting "Faith"*, en *Saint Paul's Epistle to the Galatians* (Londres, 1884), 154-164; BULTMANN, WEISER, art. πιστεύω, en G. KITTEL, *Th. Wört.* VI, 174-230; P. ANTOINE, art. *Foi*, en *D. S. B.* III, 276 ss.; C. H. DODD, *The Interpretation of the fourth Gospel* (Cambridge, 1953), 180 ss.; P. VALLOTON, *Le Christ et la Foi* (Ginebra, 1960), 13 ss.; J. ALFARO, *Fides in Terminologia biblica*, en *Gregorianum* (1961), 463-505; K. PRÜMM, *Theologie des zweiten Korintherbriefes* (Roma-Friburgo, 1962, II), 485 ss.; A. DE BOVIS, *Foi*, en *Dictionnaire de Spirtiualité*, V, 530-603. Para la bibliografía, cfr. B. M. METZGER, *Index to periodical Literature on the Apostle Paul* (Leiden, 1960) 149 ss.; *Bibliographie biblique* (ed. de las Facultades de la Compañía de Jesús, Montreal, 1958) 293 ss.; ED. D. O'CONNOR, *Faith in the Synoptis Gospels* (Notre Dame, Indiana, 1961) 156 ss.

7. "Sobre roca firme conduce el camino que lleva mis pasos; nada podrá hacerlos vacilar. Porque la fidelidad de Dios es la roca en que se apoyan mis pasos, y su poder es el bastón que empuña mi diestra" (Qumrán, Regla, XI, 4-5; cfr. IV, 3-5: XI, 12-13; *Himn.* I, 4-10; (X, 2-27). La raíz *hmn* significa estabilidad, solidez, y evoca la idea de sostén, de apoyo, de soporte duradero (Dt 7, 9; 32, 4; Is 49, 7; Ier 10, 10; Ps 31, 6; 145, 13; Cfr. Gen 15, 6; Ex 14, 3. A. GELIN, *La Foi dans l'Ancien Testament*, en *Lumière et Vie* 22, 1955, pp. 433 ss.). De ahí 2 Par 20, 20: "Tened fe en Yavé, vuestro Dios, y os veréis sostenidos"; Is 7, 9: "Si no creéis, no subsistiréis (*té' aménu*, no podréis permanecer estables; trad. E. Dhorme); 28, 16. Según A. SCHLATTER (*o. c.*, p. 355), seguido por B. B. WARFIELD (*Biblical and theological Studies*, Filadelfia, 1952, p. 429), J. GUILLET (*Thèmes bibliques*, 2.ª ed., París, 1954, pp. 39 ss.) y TH. F. TORRANCE (*One Aspect of the biblical Conception of Faith*, en *The Expository Times*, LXVIII, 1957, p. 111; pero cfr. las objeciones de J. BARR, *The Semantics of biblical Language*, 2.ª ed., Londres, 1962, pp. 161-205), el primer empleo transitivo (*gal*) y profano de esta raíz designa la acción de llevar en brazos a un niño de pecho (Num 11, 12; 2 Salm 4, 4; Ruth 4, 16; Is 49, 23; 60, 4); el niño se apoya en los brazos que le sostienen, se abandona a su protección, recibe los cuidados de la nodriza y del ayo (*omen, omeneth;* cfr. *Himn. Qumran.* IX, 36; cfr. VIII, 21-22; IX, 31; Doc. Dam. XI, 11). Esta última acepción, que es religiosa, evoca la actitud requerida por el Señor para entrar en el reino de los cielos: "hacerse como niños" (cfr. *supra*, p. 155 p. n. 286. En todo caso, la fe consiste en mantenerse firme en virtud de la relación a otra persona y en vincularse sólidamente a ella dándole plena confianza. Cfr. G. EBELING, *Jesus und Glaube*, en *Zeitschrift für Theologie und Kirche* (1958) 64-110, recogido en *Word and Faith* (Londres, 1963) 206 ss.

8. Cfr. *batah*: poner la confianza, en 2 Reg 18, 5; Ps 4, 6: "Estad seguros de Yavé"; 25, 2; 31, 7; 40, 4; 52, 9; 55, 24: "Yo confío en ti; a lo que corresponde el griego πιστευεῖν derivado de πείθομαι, "ser persuadido" (*Peitho*, personificación de la persuasión y de la solicitación aunque fuera divinizada; a veces concebida como hermana de Τυχή y de Εὐνομία: Azar y Buen Orden; cfr. *Supl. epigr. gr.*, II, 506; P. GRIMAL, *Dictionnaire de la Mytologie*, París, 1951, *in h. v.*). Sobre la morfología de πίστις cfr. J. HOLT, *Les Noms d'action en -ΣΙΣ (-ΤΙΣ)*, Aahrus, 1940, pp. 36, 41, 64; sobre el uso de este término en Polibio y Filón, cfr. A. SCHLATTER, *o. c.*, pp. 565 ss., completado por L. ROBERT (*Hellenica*, XI, París, 1960, p. 105), quien muestra la importancia de la πίστις en las relaciones entre reyes y oficiales en la época helenística: es la confianza regia o el cargo que la manifiesta y los poderes que de ella se siguen; Cfr. 1 Tim 1, 11-16.

duradero [9], poniéndolo todo en sus manos —pensamiento, corazón, conducta— con el doble matiz de seguridad consciente y de perseverante fidelidad: "¡Tú eres mi seguridad, Yavé; en tus manos me confío, tú me salvarás, Dios de verdad" [10]. Por eso en el Nuevo Testamento el mismo adjetivo: fiel (πιστός) designa, en sentido activo, al creyente, es decir, al que pone su fe o su confianza en Dios [11]; y,

9. *hémunah* designa no sólo todo lo que es sólido y firme (los pilares o los montantes de las puertas, 2 Reg 18, 16; una casa, *Doc. Dam.* III, 19), sino también lo que se apoya o se inserta en ello: el clavo fijado en un lugar resistente (Is 22, 23. 25); cfr. una dinastía estable para siempre (2 Sam 7, 16), una alianza inmutable (Ps 89, 29), un corazón fiel (Neh 9, 8), Dios que guarda la alianza (Dt 7, 9), etc. En griego, πιστός encuentra su origen en la raíz *pith*, "ligar, vincular", que coresponde exactamente al hebreo *'ômen*, "lo que liga o vincula" (Cfr. R. B. Y. Scott, *The "amon" of Prov.* VIII, 30, en *Vetus Test.* (1960), 213-23).

10. Ps 31, 5-6; Cfr. Dt 32, 4; Is 25, 1; Os 2, 22; Hab 2, 4. Cfr. E. Pfeiffer, *Glaube in alten Testament. Eine grammatikalisch-lexikalische Nachprüfung gegenwärtiger Theorien,* en *Z. A. T. W.* (1959), 151-164. "Creer, tener fe, es en hebreo: consolidarse en Yavé" (G. von Rad, *Théologie de l'Ancien Testament,* Ginebra, 1963 p. 153).

11. Act 10, 45; 16, 1; 2 Cor 6, 15; Gal 3, 9; Ioh 20, 27 (cfr. οἱ πεπιστευκότες θεῷ, Tit 3, 8). En el griego profano, πιστός "poner la confianza" (cfr. Tucídides, II, 40: τῆς ἐλευθερίας τῷ πιστῷ = los atenienses confían en la libertad, se apoyan en ella) o "el que es digno de fe, el que da una garantía, una caución", no parece haber tenido alcance religioso (cfr. Jenofonte, *Ages.* III, 5; Eurípides, *Hec.* 1234: Esquilo, *Los Siete contra T.*, 211. En la epíclesis en honor de Imhotep-Asclepios: ὁρῶσι σέ οἱ κατα τὸ πιστὸν ἐπικαλούμενον (*P. Oxy.* 1380, verso VII, 152), no se trata de devotos que invoquen a la divinidad "llenos de fe, con confianza", sino simplemente de los que la invocan de forma correcta, por su verdadero nombre (cfr. A. J. Festugière, *Foi ou formule dans le culte d'Isis,* en *R. B.* (1932), 257-261). En cambio, πίστις, que tiene a menudo el sentido de garantía, "lo que da fe" (Sófocles, *Ed. C.* 1632; Tucídides, V, 45; Jenofonte, *Cir.* VII, 1, 44; *P. Dura,* XXIX, 11; XXXII, 18; Menandro, *Discolo,* 308), designa también en la lengua clásica el respeto por el juramento y, por tanto, una fidelidad: la θεῶν πίστις de Eurípides (*Medea,* 414) es la fe jurada a los dioses; "Numa fue el primero, se dice, que elevó un templo a la Fe y al dios Terme. El hizo del juramento por la fe el más importante de todos los juramentos para los romanos, que aún hoy en día lo usan" (Plutarco, *Numa,* XVI, 1. Fides = respeto por los compromisos, Varron, *De lingua latina,* V, 86; Tito Livio, I, 24, 6; Dionisio de Halicarnaso II, 75; Cicerón, *De Off.* I, 23: "dictorum conventorumque constantia et veritas". Sobre *Fides,* divinidad de la fe jurada, y sobre la *relación fides-foedus,* Cfr. F. Boyance, *Fides et le serment,* en M. Renard, *Hommages à A. Grénier,* Bruselas, 1962, I, 329-341). Pero la fe neo-testamentaria depende exclusivamente del A. T. (Cfr. Strack-Bil. III, 186-201; J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien,* París, 1935, II, 48 ss.; L. H. de Wolf, *New Testament Perspectives of Faith,* en *Journal of Bible and Religion,* 1959, 228-232; F. V. Filson, *The Natur of biblical Faith,* ibid. 223-227), aunque la terminología helenística haya ejercido cierta influencia sobre su vocabulario, especialmente a propósito de la buena fe y de la fidelidad (Cfr. A. J. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile,* París, 1932, p. 34, n. 5; J. Dupont, *Gnosis, Lovaina-París,* 1949, pp. 403 ss.); éste último cita a Tácito, *Germ.* 34: *sanctius ac reverentius visum de actis deorum credere quam scire,* donde la fe consiste en respetar los secretos de los dioses, e decir, lo opuesto de la fe cristiana: participación en el conocimiento divino. La antítesis: confianza-desconfianza es tradicional. Cfr. Teognis 831: "Por confianza he perdido dinero, por desconfianza lo he conservado", πίστει χρήματ' ὄλεσσα, ἀπιστίῃ δ' ἐσάσωσα; Ps. Hesíodo,

en sentido pasivo, al que es digno de fe o inspira confianza [12], por tanto al Dios fiel y leal en cuyas manos puede el hombre abandonarse ciegamente sin temor a quedar defraudado [13]. Certeza tanto más fundada en la nueva Alianza cuanto que todas las promesas de salvación multiplicadas por Dios en el transcurso de los siglos han encontrado su confirmación y su realización en la persona de Cristo [14]. Cuando los creyentes responden *amen*: "es verdad, así es", a la predicación apostólica del Evangelio, confirman nuevamente su

---

Tr. 373: "Confianza y desconfianza pierden igualmente a los hombres"; SÓFOCLES, *Oed. C.* 611: "La buena fe muere, en su lugar la perfidia va creciendo, βλαστάνει δ' ἀπιστία".

12. 1 Thes 5, 24: "Fiel es el que os llama; El lo realizará"; 2 Thes 3, 3; 1 Cor 1, 9; 10, 13; 2 Cor 1, 18. Las palabras divinas son seguras o fieles (1 Tim 1, 15; 3, 1; 4, 9; Tit 1, 9; 3, 8; 2 Tim 11, 11), dignas de una absoluta confianza, porque son ciertas y verdaderas (Apc 22, 6).

13. Un camino fiel (= seguro) es el que no ofrece ningún riesgo (Ps 119, 30); un río, un torrente cuyas aguas no son ciertas (*ne 'emanim*), porque se secan, desaparecen, recibe el calificativo de engañoso (Ier 15, 18; cfr. Iob 6, 15; Is 33, 16; *'akezîb*: causa de decepción, Cfr. Mich 1, 14; PH. REYMOND, *L'eau, sa vie, et sa signification dans l'Ancien Testament*, Leiden, 1958, pp. 72, 114). Resulta un contrasentido bíblico hablar del riesgo de la fe, que es la más segura de las garantías (ὑπόστασις) y una demostración de lo invisible (ἔλεγχος, Heb, 11, 1). El creyente, "afianzado en sólidas bases" (Col 1, 23), no se encuentra zarandeado y a merced de cualquier viento de doctrina (Eph 4, 14), sino que goza de perfecta seguridad (cfr. βέβαιος, Heb 2, 3; 6, 19; 2 Pet 1, 19), tanto para el presente como para el futuro: dudar o vacilar con temor equivaldría a ser incrédulo (ὀλιγόπιστος ἐν πίστει ἄπιστος, *Sentencias de Sexto*, 6). En esta acepción πιστός es sinónimo de ἀσφαλής (cfr. Heb 6, 19); cfr. P. S. I., XIV, 1404, 7: Un padre no puede enviar a su hijo su subvención mensual por falta de un hombre seguro a quien confiarla (διὰ τὸ μὴ εὑρίσκειν ἀσφαλῆ ἄνθρωπον, hacia el año 41-42); *P. Philad.* XXXV, 7: "Os envié una carta por medio de Valeriano, hombre seguro (ἄνθρώπου ἀσφαλοῦς)"; cfr. *Inscripc. de Priena*, 114, 10; EURÍPIDES, *Bac.* 1157 "presagio de muerte segura" = sobre la que se tiene plena certeza.

14. 2 Cor 1, 19-20; cfr. Gal 3, 22: "La Escritura lo encerró todo bajo el pecado, para que la promesa fuera realizada por la fe en Jesucristo en favor de los creyentes". La locución paulina: πίστις Ἰησοῦ [χριστοῦ] (Gal 2, 16-20; Rom 3, 22. 26; Phil 3, 9; Eph 3, 12, genitivo objetivo; C. F. D. MOULE, *The biblical Conception of "Faith"*, en *The Expository Times*, LXVIII, 1957, p. 157) puede querer evocar la fidelidad divina manifestada en Cristo (cfr. Col 1, 16: todo ha sido creado por él y para él), fidelidad de la que el acto de fe se apropia como principio de salvación (cfr. el minucioso análisis de P. VALLOTTON, *o. c.*, 39-62, 93-106; en todo caso, el Salvador se designa a sí mismo como *"Amen, el testigo fiel y verdadero"*, Apc 3, 14); su fidelidad-veracidad consiste en sellar todos los anuncios misericordiosos de Dios. De ahí el que San Pablo prefiera la expresión: fe-de-Cristo a "nuestra, vuestra, mi fe" (E. LOHMEYER, *Grundlagen paulinischer Theologie*, Tübingen, 1929, 115-125), especialmente para designar la fuente de la justificación (W. MICHAELIS, *Rechtfertigung aus Glaube bei Paulus*, en "Festgabe für *A. Deissmann*", Tübingen, 1927, 116-138), pero este Cristo objeto de la fe "se comunica y se hace activo en la misma fe de la que es objeto" (F. J. LEENHARDT, *In Rom III, 22*), de tal modo que la πίστις χριστοῦ es la fe que pone al creyente en comunión viva de pensamiento y de amor con el Salvador glorificado, tal como ésta aparece en Gal 2, 20; cfr. Eph 3, 12 (M. BOUTTIER, *En Christ*, París 1962, 76 ss.). Se podría también adoptar la significación aúlica: πίστις = confianza real, y más tarde cargo atribuido en virtud de esta confianza (L. ROBERT, *Hellenica*, XI-XII, París, 1960, 105 ss.).

mensaje, pues atestiguan de modo solemne que han recibido gratuitamente todas las riquezas de la salvación [15].

I. *Necesidad y génesis de la fe*

Es un hecho innegable que la fe divide a los hombres en función de su destino eterno: "El que crea y se bautice, se salvará; el que no crea, se condenará" [16]. Desde el comienzo de su ministerio, Jesús exige a su auditorio creer en la buena nueva de la salvación (Mc 1, 25), y siempre presenta la fe como condición indispensable y suficiente para entrar en el Reino de los cielos [17]. Los Apóstoles insistirán en esta doctrina, conscientes de que es el único medio de apropiarse el fruto de la muerte del Salvador, a saber: la remisión de los pecados (Act 10, 43; 26, 18), la purificación del corazón (15, 9), el don del Espíritu Santo (11, 17; Gal 3, 2. 5. 14). Y no hacen más que transcribir la fórmula del Maestro, cuando prescriben: "Cree en el Señor y te salvarás" [18].

---

15. 2 Cor 1, 20. Sobre el uso litúrgico de este término de adhesión en la antigua Alianza, cfr. Num 5, 22; Dt 27, 15-26; Neh 5, 13; H. Bars, *Croire ou l'Amen du salut*, (París 1956); D. Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism* (Londres, 1956) 388 ss.

16. Mc 16, 16 (cfr. Ed. D. O'Connor, *Faith in the Synoptic Gospels*, 28 ss.); cfr. Rom 10, 11-13; Ioh 3, 18: "El que cree en él no es condenado; el que no cree ya está condenado, por no haber creído en el nombre del Hijo unigénito de Dios". Basándose en Is 8, 14, Simeón había profetizado que la aparición del Mesías realizaría una tría; unos tomarían partido a su favor, los otros le rechazarían: Jesús había de ser un "signo de contradicción" (Lc 2, 34; cfr. Ioh 9, 39: "He venido a este mundo para que se produzca el discernimiento"; 2 Thes 3, 2: la fe no es algo que todos poseen). Desde los malhechores crucificados con Cristo, uno de los cuales cree y el otro blasfema, la humanidad ha estado siempre dividida: por o contra Cristo. "Somos el olor de Cristo para Dios entre los que se salvan y entre los que se condenan; para unos, un olor que de la muerte conduce a la muerte, para otros, un olor que de la vida conduce a la vida" (2 Cor 2, 15-16).

17. Ya se trate de la curación de los cuerpos (Mt 9, 22, la hemorroisa; Mc 10, 52, el ciego de Jericó; Mc 5, 36, la hija de Jairo; Ioh 11, 25-27, la resurrección de Lázaro; cfr. el pequeño número de milagros en Nazaret a causa de la incredulidad de sus habitantes, Mt 13, 58) o de la expulsión de los demonios (Mc 7, 29), del perdón de los pecados (Mt 9, 2-3), o de la salvación del alma (Lc 7, 50; 17, 19), es siempre la fe la que obra, y es ella la causa de que "muchos vendrán de levante y poniente a ocupar su puesto con Abrahán, Isaac y Jacob en el reino de los cielos, mientras los hijos del reino serán arrojados fuera, a las tinieblas (Mt 8, 11-12). Cfr. R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testamentes*, (Munich 1954) 151 ss.; P. Benoit, *La Foi dans les Evangiles Synoptiques*, en *Exégèse et Théologie* (París, 1961), I, 143 ss.

18. Act 16. 31; cfr. Act 4, 2. El fruto de la "preciosa fe" es la salvación del alma (1 Pet 1, 9; 2 Pet 1, 2). Puesto que "los que creen" están en el camino de la salvación (Act 2, 44. 47.), el término "creyentes" fue la primera designación de los discípulos de Jesús (Act 4, 32, πιστευσάντων; el aoristo pasivo pone el acento en la adhesión inicial; cfr. el participio presente πιστεύοντες, Act 5, 14; 9, 26; 1 Thes 1, 7; el participio perfecto πεπιστευκότων, Act 19, 18; 21, 20. 25; cfr. Act 14, 23; 1 Ioh 4, 16, etc.), sin duda siguiendo el uso mismo del Señor (Mc 9, 42; 16, 16). Cfr. J. Duplacy,

San Pablo, el teólogo de la *pistis* no cesa de presentar la fe como condición para salvarse, en el sentido más denso y profundo de este término. Así, en el bautismo resucitamos con Cristo en virtud de nuestra fe (Col 2, 12), y por medio de ella Cristo habita en nuestros corazones (Eph 3, 17); pero, en contraste con la economía de la Ley en el Antiguo Testamento, el Apóstol subraya sobre todo su primer efecto bienhechor, el hacernos participar de la justicia de Dios [20], de tal modo que la fe no sólo es el fundamento de toda la vida cristiana, sino que resume sus frutos: "El justo vive de la fe" [21], dando por supuesto que "la fe obra por la caridad" [22]. Para San Juan, la fe colma las aspiraciones más profundas del alma (Ioh 16, 35; cfr. 4, 14 ss.), permite evitar la condenación (3, 18) y la cólera de Dios (3, 36). Sin ella, se muere en el pecado (8, 24. 50), pero con ella se pasa de la muerte a la vida (5, 24). Constantemente se afirma: el creyente posee desde ahora la vida eterna [23], lo cual implica su resurrección: "aunque muera, vivirá" (6, 40; 11, 25); es hijo de Dios (1 Ioh 5, 1) e hijo de la luz (Ioh 12, 36; cfr. 3, 21). Por eso se comprende que la última bienaventuranza del Evangelio sea la del acto de fe (20, 29).

Comentando Hab 2, 4, Apolo opone los fieles a los infieles: "Nosotros no somos hombres que se apartan para la perdición, sino hombres de fe para la posesión del alma" [24], y recuerda que sin la fe, es imposible agradar" a Dios [25]. Si todas las cosas dependen del be-

---

D'où vient l'importance centrale de la Foi dans le Nouveau Testament?, en *Sacra Pagina* (París-Gembloux 1959) II, 430-39.

19. 2 Thes 2, 13; Rom 10, 9; 1 Cor 15, 2; Eph 2, 8. Cfr. M. E. BOISMARD, *La Foi selon saint Paul*, en *Lumière et Vie*, XXII (1955) 65 ss.

20. Rom 3, 22. 26. 28. 30; 4, 5; 9, 30; Gal 2, 16; 3, 8. 24; Phil 3, 9. Sobre este problema de la justificación por la fe, cfr. *supra*, 167 ss. J. BONSIRVEN, *Théologie du Nouveau Testament* (París, 1951) 320 ss. (da la bibliografía). Mientras que la obediencia del hombre a la ley era un título para obtener el favor de Dios, en adelante el favor divino es puramente gratuito, y el pecador lo recibe como tal. La fe es esa actitud que se dispone a recibir la misericordia divina: "La mano del mendigo está vacía, y por ello es útil; pero mendigar no consittuye una obra, ni un mérito, ni un derecho" (Fr. J. LEENHARDT, *L'Epître de saint Paul aux Romains*, Neuchâtel-París, 1957, p. 59).

21. Rom 1, 17. Cfr. A. FEUILLET, *La Citation d'Habacuc II, 4 et les huit premiers chapitres de l'Epître aux Romains*, en *New Testament Studies*, VI (1959-60) 52-80.

22. Gal 5, 6; cfr. 1 Thes 1, 3. De ahí el empleo preponderante de πίστις (243 veces) y πιστεύειν (243 veces) en el N. T., empleo regular a lo largo del mismo (salvo en 2 Ioh y 3 Ioh. Cfr. R. MORGENTHALER, *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes*, Zürich-Francfort, 1958, pp. 132, 165).

23. Ioh 3, 16. 36; 6, 47; 20, 31; 1 Ioh 5, 13. Cfr. D. MOLLAT, *La Foi dans le quatrième Evangile*, en *Lumière et Vie*, XXII (1955) 94 ss.

24. Heb 10, 39, εἰς περιποίησιν ψυχῆς (cfr. Lc 21, 19); se podría también traducir: "para la conservación de la vida", porque la *peripóiesis*, cuyo autor es Dios (1 Pet 2, 9; 2 Thes 2, 14), es la preservación de los peligros tanto como el pasar a pertenecer a Dios (Tit 2, 14); noción muy próxima de la de salvación (1 Thes 5, 9) y de redención (Eph 1, 14).

25. Heb 11, 6: χωρὶς δε πίστεως ἀδύνατον εὐαρεστῆσαι (cfr. Heb 10, 38; εὐαρεστέω ser agradable, dar satisfacción; Heb 13, 16). En la lengua del N. T. la imposibilidad religiosa no es una dificultad moral, una debilidad,

neplácito divino, también las relaciones del hombre con Dios —por las que es acepto a sus ojos, se va aproximando a El y finalmente se salva— se hallarán en función de esta actitud del alma. De hecho, el elogio de los patriarcas —que continúan siendo modelo de los creyentes de la nueva Alianza— empieza y acaba con esta afirmación: Ellos recibieron un buen testimonio de Dios a causa de su fe [26]. Es una aprobación, un elogio (cfr. Lc 4, 22) e, incluso, una recompensa, pero es ante todo el recuerdo de las bendiciones y los auxilios —incluyendo la resurrección (Heb 11, 35)— que la Providencia multiplicó en favor de aquellos hombres fieles que abandonaron sin reservas la vida en sus manos. La historia demuestra que Dios responde magníficamente a los que depositan en El su confianza y, despreciando los tesoros de Egipto (v. 26), se apoyan por entero en su bondad.

Y ¿cómo alcanzar esta fe que salva? La iniciativa viene de Dios: "El quiere que todos los hombres se salven y alcancen el conoci-

---

sino una impotencia, una incapacidad radical. Cfr. C. SPICQ, *L'Epître aux Hébreux* (París 1953) II, 168 ss.

26. Heb 11, 2, ἐν αὐτῇ γαρ ἐμαρτυρήθησαν οἱ πρεσβύτεροι; v. 39, μαρτυρηθέντες δια τῆς πίστεως; elogio repetido para Abel (ἐμαρτυρήθη, v. 4) y Henoc (μεμαρτύρηται, v. 5). Todos estos empleos de μαρτυρέω están en la voz pasiva, que en parte conserva la acepción técnica, constante en los decretos honoríficos de la época helenística, y puesta de relieve por L. ROBERT (*Hellenica*, III, París, 1946, pp. 22-23; IDEM. *La Carie*, París, 1954, n.° 40, 14; 78, 18; 172, 23; cfr. A. WILHELM, *Zu Inschriften aus Kleinasien*, en W. H. BUCKLER. W. M. CALDER, *Anatolian Studies presented to W. Ramsay*, Londres, 1923, p. 423; comparar 3 Ioh 12). No sólo el pueblo concede μαρτυρίαι a sus caudillos, sino que también las autoridades constituidas: legado, gobernador, prefecto, y hasta el mismo emperador, felicitan a los ciudadanos o a los funcionarios y expresan su satisfacción en cartas, edictos o decretos. Cfr. el Decreto en favor del poeta Filípides en el 287 a. J. C. "en atención a que el rey le ha dado testimonio en presencia de los embajadores" (DITTENBERGER, *Syl.* I, 374, 37); Decreto para un médico de Samos, a comienzo del s. II a. J.-C., "muchos han dado testimonio de él en la asamblea del pueblo" (J. POUILLOUX, *Choix d'inscriptions grecques*, París, 1960, n.° XIV, 19). En el siglo II de nuestra era, Apolonio, terminada su misión de procurador de Panfilia y después en Chipre con gran celo y no menor éxito, se ve premiado con un testimonio elogioso (μαρτυρηθῆναι; W. H. BUKLER, W. M. CALDER, *Monumenta Asiae minoris antiqua*, Londres, 1939, VI, 97, 14). Igualmente Soados, que atendió generosamente a los negociantes, a las caravanas y a sus propios conciudadanos en Vologesiada, donde levantó un templo a los emperadores "fue honrado por este motivo con cartas de testimonio (μαρτυρηθέντα) por el difunto emperador Adriano y por su hijo el divino emperador Antonino" (*Supl. Epigr. gr.* VII, 135, 10). Los mismos dioses manifiestan de esta manera su aprobación; en el siglo II antes de nuestra era, el Apolo de Claros rinde testimonio a la pureza de la sacerdotisa Claudia Prisca (μαρτυρηθεῖσάν τε ἐπὶ ἁγνείᾳ; CH. PICARD, *D'Ephèse à Claros*, en *Rev. d'Etudes grecques*, 1957, p. 113, l. 3); en el 198 de nuestra era, el dios ancestral Jaribol felicita a los estrategas y multiplica este género de testimonios divinos (cfr. los textos editados por H. SEYRIG, *Antiquités syriennes*, en *Syrie*, 1941, pp. 244-246). Es evidente que en este capítulo XI, tan retórico, el autor de la epístola a los Hebreos evoca el *cursus honorum* de los grandes creyentes y que, inspirándose en el estilo oficial, traspone al orden divino el μαρτυρητικόν (L. ROBERT, *Carie*, LVIII, 18), tan prestigiado a los ojos de sus contemporáneos.

miento de la verdad" (1 Tim 2, 4), y en consecuencia se manifiesta de mil maneras, a todos y del modo más eficaz [27].

a) La presencia y la continua acción de Dios en este mundo se revelan en la armonía celeste, el orden de las estaciones, la fertilidad de la naturaleza, la finalidad y las fuerzas cósmicas, la estructura de los seres, los beneficios otorgados a los hombres [28]. De ello se deduce que Dios existe, que es bueno, sabio y todopoderso. En su discurso a los habitantes de Listra, San Pablo no hace más que recoger una enseñanza tradicional, ampliamente divulgada por los estoicos [29]: "No cesó de dar testimonio de sí, haciendo el bien y dispensando desde el cielo las lluvias y las estaciones fructíferas, llenando vuestros corazones de alimento y de alegría" [30]. Por eso el Apóstol se muestra

27. Isaías había profetizado: "El país se llenará de conocimiento de Yavé" (11, 9; cfr. 40, 54; 42, 6-12; 49, 6. Cfr. O. LORETZ, *Der Glaube des Profheten Isaias,* en *Zeitschrift für katholische Theologie,* 1960, pp. 40-73). El mandato de Jesús de predicar el Evangelio se extiende a toda criatura (Mc 16, 15), a todas las naciones (Mt 28, 19; cfr. 26, 13; Ioh 11, 52), "hasta la extremidad de la tierra" (Act 1, 8): "todos serán enseñados por Dios" (Ioh 6, 45). Desde esta perspectiva Pablo anuncia a los atenienses: "Dios hace saber ahora a los hombres que todos y en todas partes (πάντας πανταχοῦ) deben arrepentirse" (XVII, 30).

28. Son los "testimonios firmísimos del Ps. 93, 5, comparable a declaraciones públicas de Dios (cfr. XXV, 10; LXXVIII, 56), especialmente el testimonio de los cielos "que narran la gloria de Dios y el firmamento que anuncia la obra de sus manos" (19, 1), la luna "testigo fiel en las nubes" (89, 38). La belleza y la finalidad en el universo son un capítulo importante del catecismo judío, cfr. Eccli 16, 22 ss.; 39, 12-35; 42, 15 ss.; 43, 1-23; Sap 13, 1-9 (cfr. C. LARCHER, *De la nature à son auteur,* en *Lumière et Vie,* XIV, 1954, pp. 197-206); FILÓN, *De Decal.,* 53 ss.; *De Vita cont.* 3 ss; *De praem.* 41 ss., etc.).

29. "Por todas partes los dioses dirigen a los humanos innumerables mensajes" (ARATO, *Fenómenos,* 732; "Zeus difunde abiertamente sus beneficios sobre el género humano manifestándose por todas partes y prodigando signos" (*ibid.* 772); "He aquí lo que hay que decir acerca de Dios, el ser más poderoso, el más bello, el inmortal, el más excelente en virtud: que, aunque permanece invisible para toda naturaleza mortal, resulta perceptible a través de sus obras" (ARISTÓTELES, *De mundo,* 329 *b,* 20-22; FILÓN, *De spec. leg.* I, 34; *De leg. alleg.* III, 99; *De vita cont.* 64, 90); "¿Por qué Dios se nos muestra en el cielo, por qué se proyecta en cierto modo delante de nosotros, si no es para dársenos claramente a conocer? (MANILIUS, *Astronom.* IV, 916); *Himno a Zeus* de CLEANTE (en I. U. POWEL, *Collectanea Alexandrina,* Oxford, 1925, p. 227, con el comentario de E. DES PLACES, en *Biblica,* 1957, p. 119); ARISTÓTELES, *De mundo,* 399 a 31 ss.; MARCO AURELIO, II, 3; IV, 27; V, 30; VIII, 7, 27; IX, 9; SEXIO EMPÍRICO, *Adv. Math.* IX, 111-114; *Corp. Herm.* V, 3-8; XI, 6-8; XII, 20-22; cfr. JENOFONTE, *Memor.* I, 4; IV, 3. Esta revelación natural ha sido muy bien esclarecida por A. J. FESTUGIÈRE, *Le Dieu cosmique,* París, 1949 (vid. especialmente pp. 75 ss., 310 ss., 561 ss.); cfr. G. KÜHLMANN, *Theologia naturalis bei Philon und bei Paulus* (Gütersloh, 1930); A. S. PEASE, *Coeli enarrant,* en *Harvard theological Review,* 1941, pp. 163-200; P. BOYANCE, *Les preuves stoïciennes de l'existence des dieux,* en *Hermès* (1962) 45-71.

30. Act 14, 17 (con los comentarios de ST. LOSCH, *Deitas Jesu und antike Apotheose,* Rottenburg, 1933, 38-46, y de A. J. FESTUGIÈRE, *Notules d'exegèse,* en *Rev. de Sciences ph. et th.*, 1934, 359 ss.). Cfr. Act 17, 24 ss. (con los comentarios de B. GARTNER, *The Areopagus Speech and natural Revelation,* Upsala, 1955; N. B. STONEHOUSE, *Paul before the Areopagus,* Grands Rapids, 1957; FR. MUSSNER, *Anknüpfung und Kerygma in der Aeropagrede,* en *Trie-*

tan severo con los filósofos paganos, "dignos de muerte" por no haber llegado al verdadero conocimiento de Dios: "En efecto, lo cognoscible de Dios es manifiesto entre ellos, pues Dios se lo manifestó; porque desde la creación del mundo, lo invisible de Dios, su eterno poder y su divinidad, son conocidos mediante las criaturas. De manera que son inexcusables" [31].

b) Es cierto que la naturaleza manifiesta a Dios creador, ordenador y providente, pero lo hace solamente como un espejo mudo, que no logra brindarnos más que un conocimiento imperfecto [32]. Por eso Dios se dirige directamente a los hombres para darles a conocer su voluntad salvífica y pedirles que escuchen con atención su palabra verídica, viviente y eficaz [33]. Dios habla por su ángeles (Lc 1 45), por la Escritura (Ioh 2, 22; 5, 39; 12, 16), por sus servidores los profetas (Dan 9, 6; Zach 1, 6), mensajeros particularmente cualificados [34], especialmente Juan el Bautista, la gran "voz que cla-

---

rer theologische Zeitschrift, 1958, 344-354, y la bibliografía dada por J. DUPONT, *Le salut des Gentils et la signification théologique du Livre des Actes*, *en New Testament Studies*, VI, 1960, p. 152, n. 4). H. SCHLIER, *Die Erkenntnis Gottes nach den Briefen des Apostels Paulus*, en H. VORGRIMLER, *Gott in Welt* (Friburgo-Basilea, 1964) I, 515-535.

31. Rom 1, 19-20 (con los comentarios de M. LACKMANN, *Vom Geheimnis der Schöpfung*, Stuttgart, 1951, donde vuelve a trazar la historia de la exégesis); A. FEUILLET, *La connaisance naturelle de Dieu par les hommes d'après Rom 1, 18-23*, en *Lumière et Vie*, XIV (1954) 207-223; H. SCHLIER, *Die Zeit der Kirche* (Friburgo, 1956) 29-37; Bo REICKE, *Natürliche Theologie nach Paulus*, en *Svensk exegetisk Arsbok*, XXII-XXIII (1958) 155-167; H. P. OWEN, *The Scope of natural Revelation in Roman I and Act. XVII*, en *New Testament Studies*, VI (1959) 133-144. Según varios autores modernos la naturaleza sensible no es tanto una demostración propiamente dicha de la existencia de Dios como una ilustración de la misma, cfr. A. M. DUBARLE, *Allusions scripturaires conjecturales dans les pensées de Pascal*, en *Rev. des Sciences ph. et th.* (1961) 647; pero cfr. también P. HENRY, *L'Exegèse de l'Epître aux Romains dans la Tradition catholique*, en *Da Tarso a Roma* (Milán, 1962) 108-127. En el plano teológico, cfr. M. L. GUERARD DES LAURIERS, *Dimension de la Foi* (París, 1952) I, 198 ss.; II, 93 ss.

32. 1 Cor 13, 9. 12; cfr. D. H. GILL, *Through a Glass darkly*, en *The cath. biblical Quarterly* (1963) 427-429.

33. Heb 4, 12. Cfr. Am 3, 1: "Escuchad la palabra que Dios ha pronunciado"; Jer 26, 13: "Escuchad la voz de Yavé vuestro Dios"; Dt 9, 23: "No habéis tenido fe en él y no habéis escuchado su voz". El incrédulo cierra su oído (2 Tim 4. 3. P. GRELOT. *Sens chrétien de l'Ancien Testament*, Paris-Tournai, 1962, pp. 128 ss., 142 ss.). Conviene recordar aquí que la "palabra" bíblica implica un aspecto concreto, existencial y dinámico. La Palabra de Dios no es sólo verdad, sino vida. Dios habla a los hombres mediante "manifestaciones" muy diversas, a menudo orales, pero no menos les habla por medio de la historia y por sus intervenciones de misericordia y de poder. Por consiguiente, escucharle no es sólo recibir su enseñanza conceptual, sino poner la confianza en él, agradecerle, obedecerle, amarle y adorarle, cfr. P. BENOIT, *Révélation et Inspiration*, en *R. B.* (1963) 335 ss.

34. El profeta es un "vidente digno de fe" (Eccli 46, 15), acreditado por Yavé (1 Sam 3, 20; 1 Mach 14, 41); cfr. Lc 16, 31. En su lecho de muerte, Tobías confiesa: "Creo en la palabra de Dios sobre Nínive que profirió Jonás; todo sucederá..., todo lo que dijeron los profetas de Israel que Dios envió.. Creo que todo lo que Dios ha dicho se cumplirá y sucederá" (Tob 14, 4).

ma" [35]; pero ante todo por los mediadores de sus Alianzas: Moisés y Jesucristo [36]. La palabra de Yavé está en su boca, como reconoció la viuda de Sarepta (1 Reg 17, 24), por lo que dar fe a su palabra significa creer a Dios mismo.

Pero, en estos intérpretes hay una jerarquía [37]. Sólo el Mesías debía anunciar todas las cosas (Ioh 4, 25), sólo el Hijo de Dios podía revelar los secretos de su Padre (Ioh 1, 18). Luz de los hombres (1, 4. 9) o sembrador de la palabra de Dios (Lc 8, 2), vino para predicar, enseñar y dar testimonio de verdad [38]. Es el enviado por excelencia [39]. Ningún otro testigo le iguala en competencia y calidad. De una parte por haber visto a Dios, al que permanece unido [40], puede hablar de El con autoridad [41] y veracidad [42]. Tan sólo dice lo que ha visto y

35. Mc 1, 3; Mt 3, 2 ss.; 21, 25; Lc 7, 24-35; Ioh 1, 15. El Precursor ha venido para suscitar la fe (Ioh 1, 7. 34; 10, 41-42; cfr. Mt 21, 32).

36. Se cree "en Yavé y en Moisés, su servidor" (Ex 14, 9; 19, 9; cfr. Ex 4, 1. 9; 6, 12; Act 6, 11). "Moisés tiene en cada ciudad hombres que prediquen su doctrina" (Act 15, 21); "Si hubiérais creído en Moisés, también en mí creeríais, porque él escribió sobre mí (Ioh 5, 46); "Nosotros somos discípulos de Moisés; sabemos que Dios habló a Moisés (Ioh 9, 28-29). Las comunidades de Qumrán creían en el Maestro de justicia (*Coment. Hab.* VIII, 2-3; cfr. II, 2).

37. "Después de haber hablado muchas veces y de muchas formas a los padres por medio de los profetas, en estos días que son los postreros, Dios nos habló por el Hijo" (Heb 1, 1-2; cfr. Lc 20, 10-13). R. SCHNACKENBURG, *Zum Offenbarungsgedanken in der Bibel,* en *Biblische Zeitschrift,* 1963, páginas 2-22). "La ley fue dada por medio de Moisés, la gracia y la verdad nos ha venido por Jesucristo" (Ioh 1, 17). Cfr. los samaritanos cuando empiezan a creer (ἐπίστευσαν) en la palabra de la mujer, y luego en la palabra de Cristo (Ioh 4, 39. 41-42).

38. Mc 1, 38; Mt 5, 2; Lc 4, 18; Ioh 18, 20. 37. CH. H. DODD, *Jesus as Teacher and Prophet,* en G. K. A. BELL, A. DEISSMANN, *Mysterium Christi* (Londres, 1930) 53-66; J. GIBLET, *Prophétisme et attente d'un Messie Prophète dans l'ancien Judaisme,* en *L'Attente du Messie* (París, 1954) 85-130; H. N. TEEPLE, *The Mosaïc eschatological Prophet* (Filadelfia, 1957); F. GILS, *Jésus prophète d'après les Evangiles synoptiques* (Lovaina, 1957); C. SPICQ, *Médiation,* en *D. B. S.,* V, 1066 ss.; O. CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament* (Neuchâtel-París, 1958) 18-47.

39. Ioh 9, 7; cfr. Ioah 3, 17; 5, 24. 30; 6, 29. 38. 57; 7, 28-29. 33; 8, 16. 29. 42: "De Dios he salido y he venido; porque no procedo de mí mismo, sino que El es quien me ha enviado"; 9. 4; 10, 36: "Aquél que el Padre ha consagrado (para su misión) y ha enviado al mundo"; 16, 28; 20, 21.

40. Ioh 10, 30: "El Padre y yo somos uno"; 16, 32: "No estoy solo, el Padre está conmigo; 17, 21: "Como tú, Padre, estás en mí y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros, para que el mundo crea que tú me enviaste".

41. "Más grande que el Templo" (Mt 12, 6), Jesús se impone a sus oyentes: "Yo os digo" (Mt 5, 22, 28. etc.) y habla con autoridad (Mt 7, 7; Mc 1, 22). D. F. HUDSON (ὡς ἐξουσίαν ἔχων, en *The Expository Times,* LXVII, 1955, p. 17) relaciona este término con el de la *auctoritas* de Augusto en el *Monumento de Ancira*: el Emperador leva un ejército por su propia autoridad. Podría, pues, traducirse: "Jesús enseñaba como quien tiene poder".

42. "Yo digo la verdad (Ioh 8, 45; "Si permanecéis en mi palabra, conoceréis la verdad (8, 31-32); "Yo soy la verdad" (14, 6); "He venido al mundo para prestar testimonio a la verdad" (18, 37). El que viene de Dios, ha visto al Padre (6, 46); "Hablamos de lo que sabemos y atestiguamos lo que hemos visto... Si no creéeis cuando os hablo de las cosas de la tierra,

oído de su Padre [43]. De otra parte, su propia vida, que es la perfección misma (Ioh 8, 46; Act 1, 2; 10, 38) y refleja la de Dios (Ioh 14. 7 ss.), es un testimonio de la autenticidad de su misión (5, 36). A lo cual se añade el testimonio de sus milagros [44], de su Precursor [45],

¿cómo creeréis cuando os hable de las cosas del cielo? Nadie ha subido al cielo, excepto aquél que ha bajado del cielo, el Hijo del hombre que está en el cielo" (3, 11-13); "Todo me ha sido transmitido por el Padre, y nadie sabe quien es el hijo, sino el Padre ni quién es el Padre, sino el Hijo y aquél a quien el Hijo quiera revelarlo" (Lc 10, 22; cfr. C. SPICQ, *Dieu et l'Homme selon le Nouveau Testament*, París, 1961, pp. 80 ss. La bibliografía viene facilitada por H. MERTENS, *L'Hymne de Jubilation chez les Synoptiques*, Gembloux, 1957; B. M. F. VAN IERSEL, *"Der Sohn" in den synoptischen Ieususworten*, Leiden, 1961; A. M. HUNTER, *Crux criticorum. Mt 11, 25-30*, en *New Testament Studies*, 1962, pp. 241-249).

43. La doctrina de Jesús es divina: "Mi enseñanza no es mía sino de aquél que me ha enviado; el que quiera cumplir su voluntad, llegará a saber si esta enseñanza viene de Dios, o si hablo por mí mismo. El que habla por sí mismo busca su propia gloria; pero el que busca la gloria del que le envió, es verídico (Ioh 7, 17-18; cfr. 8, 40; 15, 15). Jesús pide que se le otorgue crédito porque, cuando él habla, se oye a su Padre: "Lo que yo digo, es lo que mi Padre me ha enseñado" (7, 28); "Lo que he aprendido de él, lo digo al mundo" (8, 26; cfr. 8, 38); "La palabra que escucháis no es mía, sino del Padre que me ha enviado" (14, 24); "Yo no he hablado por mí mismo, sino que el Padre que me envió me ha prescrito lo que tengo que decir y comunicar... Lo que yo digo lo digo tal y como el Padre me lo ha dicho" (12, 49-50).

44. Propedéutica a la fe, los milagros certifican a Jesús como el Mesías anunciado por los profetas (cfr. *Les miracles, signes messianiques de Jésus et oeuvres de Dieu*, en *Recueil L. Cerfaux*, Gembloux, 1954, II, pp. 41-50; RENGSTORF, art. σημεῖον en G. KITTEL, en *Th. Wört.*, VII, 229 ss., 246 ss. K. GATZWEILER, *La Conception paulinienne du miracle*, en *Ephemerides theol. lov.*, 1961, pp. 813-846; M. E. BOISMARD, *Foi el miracle dans le quatrième Evangile*, en *R. B.*, 1962, pp. 188 ss. Sobre todo, cfr. R. FORMESYN, cuyo estudio semántico renueva la cuestión, *Le sèmeion johannique et le sèmeion hellénistique*, en *Ephemeridas theol. lov.*, 1962, pp. 856-894); en cuanto prodigios y manifestaciones de omnipotencia (Mt 9, 28-29), igual que de misericordia (11, 5), los milagros justifican la adhesión a su doctrina (11, 20), y son títulos de crédito respecto de su persona misma (Ioh 6, 30; "Cuando venga el Mesías ¿realizará más milagros que los que éste ha hecho?", Ioh 7, 31; cfr. Ioh 10, 42; J. KALLAS, *The Significance of the synoptic Miracles*, 1961); los milagros, en efecto, revelan lo que El es: "Manifestó su gloria y sus discípulos creyeron en El" (Ioh 2, 11; 11, 4). Los milagros son sobre todo una prenda de la aprobación del Padre: "Nadie puede hacer los signos que tú haces, si Dios no está con él; cfr. 5, 26; 10, 38; 11, 42. Por todos estos títulos, San Juan llama a los *mirabilia* obrados por Jesús "signos", es decir, índices que permiten descubrir la *doxa* del Verbo encarnado, que Jesús está con Dios o viene de Dios (9, 33), y finalmente reconocer el testimonio del Padre: "El Padre que permanece en mí, es el que realiza las obras (Ioh 14, 10. Cfr. J. P. CHARLIER, *La notion de signe* (ΣΗΜΕΙΟΝ) *dans le IV Evangile*, en *Rev. des Sciences ph. et th.*, 1959, pp. 434-448; D. MOLLAT, *Le Semeion johannique*, en *Sacra Pagina*, París, 1959, II, pp. 209-218). El milagro más decisivo será la resurrección del crucificado, "el signo de Jonás" (Mt 12, 39; 16, 4. Cfr. A. VÖGTLE, *Der Spruch vom Jonaszeichen*, en *Synoptische Studien, Festschrift A. Wikenhauser*, Munich, 1954, pp. 230-277; A. M. DUBARLE, *Le signe du Temple, Ioh 2, 19*, en *R. B.*, 1939, pp. 21-44; R. BRANTON, *Resurrection in the early Church*, en A. WIKGREN, *Studies in honor H. R. Villoughby*, Chicago, 1961, pp. 53-57; J. SINT, *Die Auferstehung Jesu in der Verkündigund der Urgemeinde*, en *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1962, pp. 129-151; O. GLOMBITZA, *Das Zeichen des Jona*, en *New Testament*

de las Escrituras (2, 22; 5, 39; Lc 24, 27) y del mismo Padre que acredita todos los testimonios anteriores. Dios no solamente se pronunció en alta voz a favor de su Hijo, ya fuera para rectificar la humillación del bautismo o para prevenir el escándalo de la Pasión [46], sino que lo santificó y consagró para su misión (Ioh 10, 36), le dió el Espíritu sin medida (3, 34) y lo puso todo entre sus manos [47]. El hablaba a través de sus labios y actuaba por medio de sus manos de taumaturgo [48]. La persona, la doctrina y la vida de Jesús vienen confirmadas por el Padre, que acredita a su enviado [49]. Su testimo-

---

Studies, 1962, VIII, pp. 359-366). Pero este mismo milagro necesita una verificación (Ioh 20, 25. 27; Act 1, 3), y aunque es una garantía de la autenticidad del Enviado y de la veracidad de la doctrina, no constituye una prueba. Puede suscitar mero asombro y emoción, es decir admiración (Ioh 2, 23; 6, 26; cfr. Act 9, 13. Sobre estos sentimientos, cfr. 1, q. 105, a. 7; *De pot.*, q. 6, a. 2; G. GODIN, *La notion d'Admiration*, en *Laval théologique et philosophique*, 1961, pp. 35-75), sin exigir necesariamente la adhesión de los espectadores: "Aunque había obrado tantos signos delante de ellos, no creían en él" (Ioh 12, 37). Manifestación velada, el signo sólo es inteligible a la mente religiosa, a los ojos del corazón; la fe, aunque se apoya en él, desborda su materialidad para alcanzar la mesianidad o la divinidad de Cristo y la persona del Padre: la realidad significada y atestiguada. Sobre los signos y prodigios en el lenguaje bíblico, cfr. P. GRELOT, *Sens chrétien de l'Ancien Testament* (París-Tournai, 1962) 261 ss. Sobre las concepciones actuales del milagro neotestamentario, cfr. *The Expository Times*, 74 (1963) 353 ss.

45. Juan el Bautista ha visto y oído, y afirma lo que sabe, para formar la convición de los que le escuchan: "El da testimonio" (Ioh 1, 7. 15. 19. 34: "Yo vi y doy testimonio de que éste es el Hijo de Dios"; Ioh 5, 33: "El dio testimonio de la verdad"; Ioh 10, 41).

46. Mt 17, 5; Ioh 12, 28. Cfr. AGAPÈ, I. pp. 53 ss., 61 ss.; A. FEUILLET, *Les Perspectives propres à chaque Evangéliste dans les récits de la Transfiguration*, en *Biblica* (1958) nn. 281-301; O. MICHEL, O. BETZ, *Von Gott gezeugt*, en *Festschrift J. Jeremias* (Berlín, 1960) 6 ss.

47. Ioh 3, 35; 5, 20; cfr. AGAPÈ, III, pp. 135 ss., 219 ss.

48. Act 10, 38: "Dios ungió de Espíritu Santo y de poder a Jesús de Nazaret, que iba de lugar en lugar haciendo el bien y curando a todos los que estaban bajo el poder del diablo, porque Dios estaba con El (cfr. A. VANHOYE, *L'oeuvre du Christ, don du Père (Ioh 5, 36 y 17, 4)*, en *Recherches de Science réligieuse*, 1960, pp. 377-419). Entre los milagros neotestamentarios, los milagros de curación tienen una significación particular, por una parte en razón del nexo pecado-enfermedad (Ioh 9, 2; 1 Cor 11, 30; E. F. SUTCLIFFE, *Providence and Suffering in the Old and New Testaments*, Londres, 1953, p. 150; E. WILL, *Korintiaka*, París, 1955, p. 96, 99-103; J. NOUGYROL, *Présages médicaux de l'Haruspice babylonienne*, en *Semitica* VI, 1956, pp. 12 ss. G. CRESPY, *La Guérison par la foi*, Neuchâtel-París, 1952, pp. 9 ss.); por otra, en función de la fe en Dios, único médico eficaz (Ex 15, 26; 2 Reg 5, 7; Iob 5, 18; Ps 30, 3; Ps 103, 3; Sap 16, 12; sobre todo, Eccli 38, 1-15; cfr. F. LEXA, *La Magie dans l'Egypte antique*, París, 1925, pp. 43 ss. G. VON RAD, *Théologie de l'Ancien Testament*, Ginebra, 1963, p. 241). De ahí la fe que salva al enfermo al mismo tiempo que sus pecados le son perdonados (Iac 5, 15) y el papel siempre actual de los "carismas de curación" (1 Cor 12, 28; cfr. H. DOEBERT, *Das charisma der Krankenheilung*, Hamburgo, 1960).

49. "Tengo un testimonio más grande que el de Juan... El Padre que me envió, El mismo dio testimonio de mí (Ioh 5, 36-37; cfr. Ioh 8-18; 1 Ioh 5, 9). Cfr. J. MICHEL, *Die übernatürliche Gewissheit der Glaubensaussagen im Neuen Testament*, en *Festschrift Kardinal Faulhaber* (Munich 1949) 21-35.

nio en favor de Cristo es como un sello [50] que imprime en El "la marca" y la propiedad de Dios, identificándolo como su Hijo, ratificando sus palabras y sus obras y señalándole ante todos como digno de fe.

Así de este modo, el creyente alcanza en Cristo a Dios: "Quien me recibe a mí, no es a mí a quien recibe, sino al que me ha enviado" (Mc 9, 37). Cuando acepta la enseñanza del Maestro [51] o se deja convencer por sus milagros [52], "recibe su testimonio y firma con su sello que Dios es verídico" [53]. No solamente "suscribe" lo que Dios dice por medio de su Hijo, sino que lo asimila y lo hace suyo, comprometiendo su responsabilidad personal. Es mucho más que certificar la veracidad del mensaje: el creyente responde con su persona de la veracidad divina [54]. A la inversa, el que no recibe el testimonio de Jesús (Ioh 3, 11) y "no cree en Dios, hace de El un mentiroso, puesto que no cree en el testimonio que Dios da de su Hijo" (1 Ioh 5, 10). Eludir o rechazar testimonios tan expresos y tan autorizados equivale a negar la veracidad divina, acusar a Dios de mentira y, por tanto, ultrajarle y blasfemar de El continuamente [55].

---

50. Ioh 6, 27: "El Hijo del Hombre es aquél a quien Dios Padre ha marcado con su sello"; sellar es marcar de forma incuestionable (cfr. 2 Cor 1, 22; Apc 7, 3) y dar la prueba de autenticidad.

51. "Maestro, sabemos que eres veraz, y que enseñas el camino de Dios con verdad" (Mt 22, 16); "Tú tienes palabras de vida eterna y nosotros creemos" (Ioh 6, 68-69); "Creemos porque nosotros mismos hemos oído" (Ioh 4, 42). Se cree en el profeta (Ioh 1, 50; 4, 29; 13, 19; 16, 30). Cfr. L. M. DEWAILLY, *Jésus-Christ, Parole de Dieu* (París, 1945) 78 ss. P. BENOIT, *Paulinisme et Johannisme,* en *New Testament Studies* (1963) IX, pp. 194 ss.

52. El samaritano curado de la lepra (Lc 17, 19); el funcionario real (Ioh 4, 53); el ciego de nacimiento (Ioh 9, 35-38); "Muchos judíos... que habían visto lo que hizo (resurrección de Lázaro) creyeron en El (Ioh 11, 45; cfr. Ioh 11, 47-48).

53. Ioh 3, 33, σφραγίζειν tiene el mismo sentido jurídico que Ioh 6, 27: legalizar un documento imprimiendo en él su sello, atestiguar oficialmente; lo cual está en armonía con la acepción jurídica de μαρτυρία puesta de relieve por I. DE LA POTTERIE, *La notion de Témoignage dans saint Jean,* en *Sacra Pagina,* II, pp. 195 ss. (da la bibliografía).

54. Comparar Lc 7, 35: "La sabiduría ha sido justificada por todos sus hijos", que han dado razón de ella por su profesión de fe en Jesús.

55. La elección de los tiempos es sugestiva: el incrédulo constante (participio presente, ὁ μὴ πιστεύων) trata constantemente a Dios de mentiroso (perfecto de indicativo activo, πεποίηκεν). Cfr. el apóstata que escarnece al Hijo de Dios y lo clava de nuevo en el patíbulo (Heb 6, 6).

56. Mc 3, 14: "Designó a doce de ellos, para que estuvieran con El y para enviarlos a predicar"; cfr. Mt 10, 7 (J. DUPONT, *Le nom d'Apôtres a-t-il été donné aux Douze par Jésus?,* Lovaina, 1956; G. KLEIN, *Die Zwölf Apostel,* Göttingen, 1961). San Pablo recibió su misión del Señor (Act 26, 16-19; cfr. Act 9, 15; 22, 15) y su enseñanza de Dios (1 Cor 2, 10), de Cristo (Gal 1, 12), del Espíritu Santo (Eph 3, 5; cfr. 1 Cor 12, 28), de la tradición de la Iglesia (1 Cor 15, 3-11), y no añadió nada suyo personal (2 Cor 4, 5. Cfr. los excelentes estudios de A. M. DENIS, *L'Investiture de la fonction apostolique par "apocalypse",* en *R. B.* 1957, pp. 335-362; L. CERFAUX, Le chrétien (París, 1962) 99 ss. *Recueil L. Cerfaux* (Gembloux, 1962), III, pp. 7-15, 185-200, 313-322; B. GERHARDSSON, *Die Boten Gottes und die Apostel Christi,* en *Svensk Exegetisk Arsbok,* 1962, pp. 89-131. Sobre Pablo y la tradición, IDEM, *Me-*

El Señor escoge entre sus discípulos a doce Apóstoles [56], que después de la Ascensión han de prolongar su oficio de revelador y dispensador de la luz [57]: "Como el Padre me envío, así yo os envío a vosotros" [58]. El acento se pone en la identidad de su mensaje, manifestación de la verdad [59] y sobre todo en su autoridad: "El que os escucha, a mi me escucha; y el que os rechaza, a mí me rechaza. Pero el que me rechaza, rechaza al que me ha enviado" [60]. A los embajadores [61] hay que concederles el mismo crédito que al Soberano

---

mory and Manuscript (Upsala, 1961) 288 ss. X. LÉON-DUFOUR, *Les Evangiles et l'histoire de Jésus* (París, 1963) 244 ss.

57. "Id ... enseñad, πορευθέντες... ...διδάσκοντες" (Mt 28, 19-20). El Señor dice igualmente: "Yo soy la luz del mundo (Ioh 8, 12; cfr. Ioh 1, 4-5; 9, 5; 12, 45) y "Vosotros sois la luz del mundo" (Mt 5, 14); de donde se sigue 2 Tim 1, 10: "Nuestro Salvador, Cristo Jesús ... ha iluminado la vida por medio del Evangelio, del que yo he sido constituido heraldo, apóstol y doctor".

58. Ioh 20, 21; cfr. Ioh 17, 18. El término apóstol marca el acento sobre esta delegación (ἀπο-στέλλω; etimología utilizada en Ioh 13, 16), mientras que πέμπω solamente designa el envío. Consagrados y santificados por su cargo de *diputados* de Dios y representantes de Cristo, los Apóstoles prolongan, continúan su misión; identidad expresada por καθώς ... καί (sobre esta fórmula, cfr. AGAPÈ III, p. 173, n. 1). Cfr. H. RIESENFELD, *The Ministry in The New Testament,* en A. FRIDRICHSEN, *The Root of the Vine,* Londres, 1953, pp. 96-127; J. COLSON, *La Succession apostolique au niveau du I, siècle,* en *Verbum Caro,* 1961, pp. 138-172.

59. 2 Cor 4, 2. "Lo que os digo en la oscuridad, decidlo a la luz, y lo que os digo al oído, predicadlo sobre los terrados" (Mt 10, 27); de ahí la calificación de la palabra apostólica como "palabra de verdad" (2 Cor 6, 7; Eph 1, 13; Col 1, 5; 2 Tim 2, 15); "La verdad de Cristo está en mí (2 Cor 11, 10; cfr. 2 Cor 4, 2; 13, 8). "Nuestra exhortación no se inspira en el error ni en la impostura" (1 Thes 2, 3); "Nada podemos contra la verdad, sino solamente en favor de la verdad" (2 Cor 13, 8).

60. Lc 10, 16; cfr. Mt 10, 40: "El que os recibe a vosotros, a mí me recibe"; 1 Ioh 4, 6: "Nosotros somos de Dios: quien conoce a Dios, nos escucha" (cfr. J. J. VON ALLMEN, *La Prédication,* en *Verbum Caro,* 1955, pp. 110-156). Palabras que anuncian la institución judaica posterior del *saliah* "el enviado", el representante de otra persona, ya como encargado de negocios, ya como plenipotenciario y delegado que posee la misma autoridad que quien lo envía (cfr. STRACK-BILL. III, pp. 2 ss.; RENGSTORF, art. ἀπόστολος, en G. KITTEL, I, 414 ss.; J. COLSON, *Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles,* París, 1956, pp. 11 ss.; sobre todo, H. MANTEL, *Studies in the History of Sanhedrin,* Cambridge, Ma. 1961, pp. 190 ss.). El sumo sacerdote era *saliah* de Israel (*Yoma;* 18 *b*) y de Dios (*Heb* 3, 6). Tres grandes principios definen su mandato: a) El que envía y el enviado son equivalentes, "el *saliah* de un hombre es como si fuera él mismo" (*Berakhôt,* 5); b) No puede haber *saliah* para hacer el mal (*Kiduschîn,* 43, *a*); c) Se presupone que el *saliah* ejecuta su mandato (*Erubîm,* 31, *a*). Cfr. J. DUNCAN M. DERRETT, *Fresh Light on St Luke XVI,* 1 en *New Testament Studies,* 1961, pp. 211 ss.; A. RICHARDSON, *An Introduction to the Theology of the New Testament* (Londres, 1958) 324.

61. 2 Cor 5, 20: "Desempeñamos la función de embajadores de Cristo, puesto que Dios os exhorta por medio de nosotros"; cfr. Eph 6, 20. πρεσβευτής — πρεσβεύω son términos técnicos que designan a los delegados imperiales en el Oriente griego; cfr. el índice de C. B. WELLES, *Royal Correspondence in the hellenistic Period,* (New Haven, 1934); BORNKAM, *in h. v.,* en G. KITTEL, *Th. Wört.* VI, 680 ss.

que les ha confiado sus instrucciones [62]. Es el propio Dios quien se expresa a través de sus labios: "Hablamos de parte de Dios, cara a Dios, en Cristo" (2 Cor 2, 17). Así, su mensaje se califica de "palabra de Dios" [63] o "palabra del Señor" [64], porque realmente es Dios quien por medio de ellos se dirige a cada hombre [65]. Se limitan a hacer resonar y repercutir la palabra salvadora para que llegue a los oídos de todos; en este sentido son los heraldos [66], los pregoneros que anuncian, que transmiten exactamente lo que se les ha encargado.

Lo que se llama predicación es, en realidad, la proclamación de la salvación anunciada por Dios y realizada por Cristo [67]. Esta procla-

---

62. Ἐντολή, en el sermón después de la Cena, no significa tanto mandamiento como prescripción y orden (cfr. AGAPÈ III, p. 171), conforme al uso de los papiros (R. TAUBENSCHLAG, *The Law of greco-roman Egipt*, New York, 1944, p. 9, n. 35 *b*) y de las inscripciones (cfr. las medidas reales de los Lagidas, C. B. WELLES, *o. c.*, p. 331). La mejor traducción sería indudablemente "instrucción" (cfr. E. P. WEGENER, *The Entolai of Mettius Rufus*, en *Symbolae R. Taubenschlag*, Varsovia, 1956, I, pp. 331-353; J. POUILLOUX, *Choix d'Inscriptions grecques*, París, 1960, XII, 10; XXIX, 23; L. JALABERT, R. MOUTERDE, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, París, 1959, n. 1998; 1: ἐξ ἐντολῶν αὐτοκράτορος Δομιτιανοῦ, etc.).

63. Ὁ λόγος τοῦ θεοῦ es un genitivo de autor y de procedencia (1 Cor 14, 36; 2 Cor 2, 17; 4, 2; Phil 1, 14; Tit 2, 5; 2 Tim 2, 9); cfr. el Evangelio de Dios (Rom 1, 1; 2 Cor 11, 7; 1 Thes 2, 2. 8.). Cfr. PROCKSCH, KITTEL, art. λόγος en G. KITTEL, *Th. Wört.* IV, pp. 89-140; J. DUPONT, *La Parole de Dieu suivant saint Paul*, en *Cahiers de l'Actualité religieuse*, XV (Tournai, 1961) 68-84.

64. 1 Thes 1, 8; 2 Thes 3, 1; Rom 10, 17; 1 Tim 6, 3; 2 Tim 1, 13. Cfr. el Evangelio de Cristo (1 Thes 3, 2; 2 Thes 1, 8; Gal 1, 7; Rom 15, 19; 1 Cor 9, 12; 2 Cor 2, 12; 9, 13; 10, 14; Phil 1, 27). Cfr. H. SCHLIER, *La notion paulinienne de la Parole de Dieu*, en *Recherches Bibliques* V (París, 1960) 127-141.

65. Mt 22, 3: ἀπέστειλειν τοὺς δούλους αὐτοῦ καλέσαι. El oficio apostólico, en radical dependencia de Dios y de Cristo, es un ministerio (διακονία), una intendencia (οἰκονομία, cfr. 1 Cor 4, 1; 9, 17; 2 Cor 3, 5 ss.; Col 1, 25; cfr. C. SPICQ, *L'origine évangélique des vertus épiscopales selon saint Paul*, en *R. B.*, 1946, pp. 36-46; A. FRIDRICHSEN, *The Apostle and his Message*, Upsala, 1947; J. REUMANN, *"Stewards of God"*, en *Journal of biblical Literature*, 1958, pp. 339-349).

66. 1 Tim 2, 7 (cfr. 1 Cor 9, 27). Para ser κῆρυξ (el que anuncia a gritos las ventas y otros actos públicos, cfr. R. TAUBENSCHLAG, *The Herald in the Law of the Papyri*, en *Opera Minora*, Varsovia, 1959, II, pp. pp. 151-157) en una ciudad griega, basta tener una buena voz, ya que su función consiste simplemente en transmitir. También corresponde al heraldo el pronunciar las preces antes de la reunión del pueblo (DITTENBERGER, *Syl.* III, 976, 18 ss. Cfr. C. SPICQ, *Saint Paul. Les Épîtres Pastorales*, París, 1947, pp. CLXXXI, 61-62; sobre el heraldo en Israel, cfr. H. G. REVENTLOW, *Das Amt des Mazkir*, en *Theolog. Zeitschrift*, 1959, pp. 161-175). Pero el heraldo, como todo candidato a una magistratura o a un cargo de embajador, debía pasar la prueba de la δοκιμασία, un examen ante el tribunal (*Suppl. epigr. graec.* XVI, 50, 4-6; XVII, 21, 3; Fr. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées des Cites grecques. Suppl.*, París, 1962 p. 12); de ahí la elección de ἀδόκιμος, 1 Cor 9, 27.

67. Del verbo κηρύσσειν: "clamar, publicar", el *kerygma se distingue* esencialmente de la catequesis, de la didascalia o de la paráclesis (cfr. Bo REICKE, *A. Synopsis of early christian Preaching*, en *The Root of the Vine*, pp. 128-160; N. A. DAHL, *Formgeschichtliche Beobachtungen zur Christusverkündigung in der Gemeindepredigt*, en *Neutestamentliche Studien für R. Bultmann*, Berlín, 1954, pp. 1-9); el *kerygma* es la propuesta divina de la salvación: "Plugo a Dios salvar a los que creen por la locura de la pre-

mación se hace con audacia; a menudo se ve acompañada y garantizada por milagros [68] y siempre vivificada por el Espíritu Santo, de tal forma que se caracteriza por su fuerza tanto como por su claridad [69], y contiene una gracia que ofrece a los oyentes (Act 14, 3). Así como las palabras de Dios eran espíritu y vida [70], el *kerygma* apostólico contiene, manifiesta y transmite la potencia de Dios [71]. No se limita a proponer la salvación, o simplemente a hacerla presente y accesible (Eph 1, 13); vivo y eficaz [72] el *kerygma* la realiza en todas las almas que se adhieren por la fe. La *pistis* —solidez, seguridad, confianza— se apoya en esta fuerza: "Mi lenguaje y mi predicación no

---

dicación" (1 Cor 1, 21), con el máximo de esplendor y de difusión (2 Tim 4, 17; Tit 1, 3, ἐφανέρωσεν... ἐν κηρύγματι). Por eso los apóstoles se sienten tan responsables de esta difusión y de este anuncio (1 Cor 9, 16; cfr. 1, 17; Act 20, 24). A ejemplo del Señor (Mc 1, 38), dejan a otros las obras de caridad para dedicarse plenamente al *kerygma* (Act 6, 4. προκαρτερήσομεν). (Cfr. C. H. DODD, *Le Kérygme apostolique dans le quatrième Evangile*, en *Rev. d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 1951, pp. 164-174; A. RETIF, *Qu'est-ce que le Kérygme?*, en *Nouvelle Revue Théologique*, 1949, pp. 910-922; H. SCHLIER, *Le temps de l'Eglise*, Tournai, 1961, pp. 212-237, 249-268; C. F. EVANS, en *Journal of theological Studies*, 1956, pp. 25-41). Nada nos ha parecido más eficaz para refutar la concepción bultmaniana del *kerygma y para referir éste último a la enseñanza misma de Jesús que los argumentos de sentido* común de R. A. BARTELS, *Kerygma of Gospel Tradition. Which came first?* (Mineápolis, 1961); cfr. I. HERMANN, *Kerygma und Kirche*, en *Festschrift J. Schmid* (Regensburg, 1963) 110-114. P. ASVELD, *art. Entmithologisierung*, en J. B. BAUER, *Bibeltheologisches Wörterbuch* (2.ª ed. Grass-Viena 1962) I, 241-249 (con la recensión de M. L. RAMLOT, en *Rev. Thomiste*, 1963, p. 471); X. LEON-DUFOUR, *o. c.*, pp. 65, 470, 488.

68. El Señor había prometido este criterio (Mc 16, 17-19); "no hay nadie que haga un milagro en mi nombre y que pueda luego hablar mal de mí" (Mc 9, 39); los milagros, signos y prodigios acompañan de un modo incesante la palabra de los Apóstoles (Act 5, 12; 14, 3; 17, 31; cfr. 2, 22; Rom 15, 19), y San Pablo subraya su significación apostólica (2 Cor 12, 12; Gal 3, 5) y apologética (1 Cor 14, 22; cfr. Heb 2, 4). A. RETIF, *La foi missionaire ou kérygmatique et ses signes*, en *Revue de l'Université d'Otawa* (1951) 151-172; G. QUELL, *Das Phänomen des Wunders*, en A. KRSCHKE, *Verbannung und Heimkehr* (Tübingen 1961) 253 ss.

69. Cfr. γνωρίζω "hacer saber, divulgar" puede referirse a una simple notificación o información (Lc 2, 17; 2 Cor 8, 1; Eph 6, 21), pero lo más a menudo tiene la acepción de "revelar" (Ioh 15, 15; 17, 26; Rom 9, 22-23; 2 Pet 1, 16), principalmente "descubrir un secreto", el misterio de Dios, los designios de su sabiduría (Rom 16, 26; Eph 1, 9; 3, 5. 10; 6, 19; Col 1, 27). Cristo y sus apóstoles "declaran excelsamente" el Evangelio (1 Cor 15, 1; Gal 1, 11; Eph 3, 3) y dan a conocer a los hombres el plan de la salvación.

70. Ioh 6, 63. Las ῥήματα de Jesús hacen pasar de la muerte a la vida (Ioh 5, 24), porque no son meros sonidos o la expresión de un pensamiento, sino la palabra misma de Dios (1, 1), y conteniendo el espíritu y la vida, son su vehículo y sacramento y los comunican y hacen vivir al creyente que las asimila (cfr. Gal 3, 21).

71. Δύναμις θεοῦ (Rom 1, 16; 1 Cor 1, 18. 24; 4, 20; cfr. 6, 4; 2 Cor 6, 7; 13, 4; Phil 3, 10; 2 Tim 1, 7). Este poder eficaz para salvar, Dios lo ha mostrado en la vida y en la resurreción de Jesús; El lo concede a la predicación de Cristo y lo comunica a todo el cree en el Evangelio. En todos los casos, es una plenitud, un desbordamiento de fuerza (1 Thes 1, 5, ἐν πληροφορίᾳ πολλῇ; 2 Cor 4, 7, ἡ ὑπερβολὴ τῆς δυνάμεως).

72. 1 Thes 2, 13 (ἐνεργεῖται ἐν ὑμῖν); cfr. Heb 4, 12. Es "una palabra de vida" (Phil 2, 16).

han consistido en persuasivos discursos de sabiduría, sino en manifestación de espíritu y de potencia, a fin de que vuestra fe no se funde en una sabiduría de hombres [73], sino en la potencia de Dios" [74]. Cuando el Señor pedía por los que habrían de continuar su obra salvadora, en su ciencia profética contemplaba a los creyentes de todos los tiempos y de todos los lugares que llegarían a creer en El, gracias a su palabra [75]; San Pablo relaciona siempre la fe o la salvación al *kerygma* como el efecto a su causa [76]. El texto central es Rom 10, 14-17. "¿Cómo invocarán a Dios sin haber creído en El? ¿Y cómo creerán sin haber oído de El? ¿Y como oirán si nadie les predica? ¿Y cómo predicarán si no son enviados?... Así la fe nace de la predicación y la predicación es obra de la palabra de Cristo".

No obstante, los teólogos harán notar que si bien hay conocimientos transmisibles por simple enseñanza —basta presentarlos con rigor y método— en el caso de la fe esto no sucede, porque el alma se adhiere a una verdad que es al mismo tiempo un bien. Ello le supone un compromiso e incluso una renuncia —escoger es sacrificar— y, para que pueda hacerlo, el predicador tiene primero que mostrarle la verdad vivida [77]. De este modo, el apóstol neotestamenta-

---

73. Parece que San Pablo elimina aquí la persuasión razonable (πειστική), objeto de la retórica, que es el arte de persuadir (πιθανόν; cfr. ARISTÓTELES, *Ret.* I, 1355 *a* 26-27), gracias a las pruebas (αἱ πίστεις, 1354 *a* 13 ss.) que permiten dar mayor crédito a lo que ya parece demostrado. Cfr. W. M. A. GRIMALDI, *A Note on the* ΠΙΣΤΕΙΣ *in Aristotle's Rhetoric*, en *American Journal of Philology* (1957) 188-192; G. H. WIKRAMANAYAKE, *A Note on the* ΠΙΣΤΕΙΣ *in Aristotle's Rhetoric*, *Ibidem* (1961) 193-196.

74. 1 Cor 2, 4-5. Según 2 Cor 4, 13, el predicador expresa su fe, su ardiente convicción (de la realidad de la salvación) fundada en la realidad de la resurrección de Cristo (4, 14) y que le ha sido inspirada por el Espíritu Santo (πνεῦμα τῆς πίστεως), el mismo que inspiró la Escritura anunciando esta salvación. Dicho testimonio suscita la gracia (4, 15) y la vida (4, 12) en sus oyentes. Tal fecundidad, —que sobrepasa las posibilidades humanas— es el criterio de autenticidad del "enviado" divino (1 Cor 9, 2-3; cfr. 1 Cor 3, 5; 15, 10; 2 Cor 3, 1; 4, 7), δεδοκιμάσμεθα ὑπὸ τοῦ θεοῦ (1 Thes 2, 4); la existencia misma de una comunidad de creyentes atestigua que su apóstol-fundador viene de Dios (cfr. ἱκανότης, 2 Cor 3, 5-6), que Cristo habla por su boca (2 Cor 13, 3). La esterilidad del *kerygma*, por el contrario, sería índice de la inanidad de la nueva religión (κενός, 1 Thes 2, 1; Rom 4, 14; 1 Cor 15, 14; Gal 2, 2; Phil 2, 16) o de un falso mensaje (Eph 5, 6; Col 2, 8).

75. Ioh 17, 20, περὶ τῶν πιστευόντων (participio presente de anticipación).

76. 1 Cor 1, 21; 15, 2. 11: "Esto es lo que proclamamos y lo que vosotros creísteis"; 1 Cor 15, 14; cfr. 1 Thes 2, 13; Gal 3, 2. 5; Eph 1, 13; Heb 13, 7: "Vuestros jefes os anunciaron la palabra de Dios... imitad su fe". El kerygma es "la palabra de la fe" (Rom 10, 8; 1 Tim 4, 6), porque —sea cualquiera la lengua del intermediario humano— es palabra y acción de Dios, y exige sumisión a su única autoridad, cfr. G. EBELING, *The Nature of Faith* (Londres, 1961) 88. ss., 182 ss.

77. Es lo que hizo el Señor: "*coepit Jesus facere et docere*" (Act 1, 1; "El dio testimonio bajo Poncio Pilato, y qué hermoso testimonio" (1 Tim 6, 13). Bergson hacía notar: "No se hace saborear un valor ni se recomienda una fuerza haciendo sus panegíricos, sino mostrándolos presentes y actuantes, siendo fuentes de paz y de alegría. Basta mirar a los que dirigen el combate para sentirse arrastrado. El testimonio da la primacía al ser sobre

rio que convierte a otros a la fe es un testigo en el sentido judicial: "el que atestigua lo que ha visto y oído" [78], por tanto un hombre informado y competente —en todo lo que concierne al autor de la salvación [79], en especial a su resurrección que prueba la realidad de su empresa [80]—, pero que al mismo tiempo se compromete a aportar su testimonio personal, con el que refrenda la veracidad de lo que dice [81]. En la antigüedad greco-romana, el *martys* no era un simple espectador [82] que se limitara a proporcionar pruebas, sino que

---

el parecer; y, a este título, el apostolado difiere de la propaganda, tan repulsiva. Los hombres vienen al Apóstol, no para escuchar discursos, sino para encontrar certeza, serenidad, apoyo, presencia de Dios".

78. Esta definición comprende dos cosas: la presencia ante los hechos (ver y oir, Lc 24, 48; Act 22, 15; 1 Pet 5, 1; Apc 1, 2) del testigo ocular (αὐτόπτης, Lc 1, 3), y la atestación, la relación de los hechos; ambos elementos aparecen subrayados en Ioh 19, 35 (cfr. Ioh 21, 24; 1 Ioh 1, 2; PH. H. MENOUD, *Jésus et ses Témoins*, en *Eglise et Théologie*, 1960, pp. 1-14; C. H. DODD, *Historical Tradition in the fourth Gospel*, Cambridge, 1963, p. 134, n. 1). Sobre el testigo en un proceso (cfr. 2 Cor 13, 1; 1 Tim 5, 19; H. VAN VLIET, *No single Testimony*, Utrecht, 1958), su libertad, su rectitud (cfr. *Sammelbuch*, III, 7183, 2: ἀγαθοῦ γὰρ ταῦτ' ἔσται μάρτυρος ὡς ἀρεψίας καὶ ὀρθότητος σημεῖα; DITTENBERGER, *Syl.*, 344, 43, κλητόρων δύο ἀξιόχρεων) y la admisibilidad de su declaración, que es un medio de prueba y de justificación (δικαιώματα), a menudo confirmada por juramento, léase W. HELLEBRAND, *Das Prozesszeugnis im Rechte der gräko-ägyptischen Papyri* (Munich, 1934). Esta acepción judicial, tan importante en el IV Evangelio, lamentablemente no ha sido señalada en el artículo μαρτυρεῖν del Diccionario de Kittel. Cfr. E. GUNTHER, ΜΑΡΤΥΣ. *Die Geschichte eines Wortes* (Gütersloh, 1941) 62 ss.; N. BROX, *Zeuge und Märtyrer* (Munich, 1961) 17 ss.

79. Act 5, 31-32; cfr. Act 10, 39; 13, 31. Atestiguar lo que se ha visto es sinónimo de proclamar, Act 10, 49; 18, 5; 20, 24; 23, 11; 28, 23; cfr. 1 Cor 1, 6; 2, 1. ED. BURNIER, *La notion de Témoignage dans le Nouveau Testament* (Lausanne, 1939) 43 ss.; L. CERFAUX, *Témoins du Christ*, en *Angelicum* (1943) 166-183.

80. Act 1, 22; 2, 32; 25, 10; 1 Cor 15, 15: "Si Cristo no ha resucitado, vana es nuestra predicación, vana también nuestra fe. Más aún, somos falsos testigos, porque contra Dios testificamos que resucitó a Cristo" (J. SCHMITT, *Jésus ressuscité dans la Prédication apostolique*, París, 1949, pp. 131 ss., 218 ss. En los papiros grecolatinos, μαρτυρῶ = *signavi;* cfr. *P. Doura*, 101, dorso). M. HENGEL ha subrayado la importancia en las comunidades palestinianas del testimonio de la resurrección dado por las Santas Mujeres, en primer lugar María Magdalena, cuyo papel es comparable al de Pedro (*Maria Magdalena und die Frauen als Zeugen*, en *Festschrift O. Michel*, Leiden, 1963, pp. 243-256).

81. Heb 2, 3 (ἐβεβαιώθη. Sobre el valor jurídico de βεβαίωσις, "fianza, caución, garantía", aplicada a la πίστις-ὑπόστασις, cfr. C. SPICQ, *Epître aux Hébreux*, París 1952, I, pp. 15, 65; 1953, II, pp. 26-27, 161). De ahí 2 Tim 3, 14: "Permanece en lo que has aprendido (ἔμαθες) y en lo que has confiado (ἐπιστώθης), *considerando de quiénes fuiste enseñado*: εἰδως παρὰ τίνων ἔμαθες". Se cree al testigo digno de confianza (πιστεύειν τινί; cfr. Mt 27, 42), el cual lleva a creer en Cristo (πιστεύειν εἰς).

82. Como Jerjes en la batalla de Salamina (HERODOTO, VIII, 69), Tito asiste no sólo en calidad de espectador pasivo, sino como juez al asedio de Jerusalén (αὐτόπτης καὶ μάρτυς, FL. JOSEFO, *Guerra*, VI, 134), para castigar y recompensar las acciones de sus soldados (cfr. Sap 1, 6: Dios es testigo para retribuir). Comparar la alianza: φίλοι, βοηθοί, μάρτυρες, συναίτιοι (FILEMÓN, en ESTOBEO, XCI, 13, ed. Wachsmuth, p. 737), y el filósofo-testigo de Dios en el estoicismo (A. DELATTE, *Le sage-témoin dans la philosophie stoïco-cynique*, en *Bulletin de la classe de Lettres. Académie royale*

"se hacía personalmente responsable del éxito del negocio en el que tomaba parte. El testigo era originalmente defensor y asistente. No sólo tenía el deber de referir lo que había visto y oído, sino que estaba obligado también a intervenir en la acción. El testigo era realmente garantía y caución" [83]. Pues bien, los Apóstoles, en cuanto testigos, no se contentan con afirmar la realidad de los hechos evangélicos, sino que añaden el sello de su convicción [84], de su propia vida [85], mostrando en su persona la realización de la salvación por Cristo y la plenitud del Espíritu Santo que les anima: "Dios ha resplandecido en nuestros corazones para iluminar (derramando) el conocimiento de la gloria de Dios que brilla en el rostro de Cristo" [86]. Se

---

de Belgique, XXXIX, 1953, pp. 166-186; A. JAGU, art. *Epictète*, en *Dictionnaire de Spiritualité*, IV, pp. 827 ss.).

83. F. PRIGSHEIM, *Le Témoignage dans la Grèce et Rome archaïque*, en *Rev. internat. des Droits de l'Antiquité*, VI, 1951, p. 162; X, 1963, p. 260. Sólo esta acepción explica el testimonio de los héroes de la fe en el Antiguo Testamento (Heb 12, 1). No sólo certifican el poder invencible de la fidelidad a la palabra de Dios, sino que aplauden los esfuerzos de los creyentes de la Nueva Alianza y les animan a que se mantengan firmes para obtener la victoria. F. PRINGSHEIM continúa: "Presencia y asistencia formaban primitivamente una unidad, expresada en griego por los términos παρεῖναι y παρίστασθαι, y en latín por "adesse", palabras a menudo empleadas para designar la actividad del testigo; unidad que aparece igualmente en el término castellano "asistir", en el inglés "stand by" y "assist", en el alemán "Beistand". En este sentido se asocia el testimonio de los Apóstoles al del Paráclito en Ioh 15, 27: "El Paráclito... el Espíritu de verdad que procede del Padre dará testimonio de mí; y vosotros mismos daréis también testimonio, porque estáis conmigo desde el principio". Hay una gradación evidente: "y vosotros además" (καὶ ὑμεῖς δέ). Los Apóstoles poseen un tesoro propio, el conocimiento histórico del ministerio de Jesús. El Espíritu Santo no enseña hechos históricos, sino que desentraña su sentido y presta eficacia al ministerio de los Apóstoles. Cabrá, pues, glosar así: el Espíritu Santo da testimonio de Jesús, porque le conoce de toda la eternidad; pero vosotros, mis apóstoles, a vuestra manera, sois también testigos cualificados en cuanto hombres; porque me conocéis desde el comienzo de mi ministerio y podéis referirlo. En el "testimonio" apostólico, Espíritu Santo y predicador están indisolublemente ligados (cfr. Act 5, 32; 2 Cor 4, 13: ἐχοντες τὸ πνεῦμα... λαλοῦμεν; Heb 2, 4: συνεπιμαρτυροῦντος τοῦ θεοῦ).

84. Cfr. el matiz dialéctico de asentimiento y de afirmación de φάσκω, "pretender sin prueba" (Rom 1, 22), pero también "certificar, declarar su persuasión, manifestar su convicción de la verdad, afirmar" (Act 25, 19; cfr. H. FOURNIER, *Les verbes "dire" en grec ancien*, París, 1946, pp. 17 ss.).

85. Esto explica el que con toda naturalidad se pase de la noción de testigo apostólico a la de mártir, cfr. ST. GIET, *L'origine du nom de Martyr*, en *Mélanges M. Andrieu* (Estrasburgo, 1956) 181-187.

86. 2 Cor 4, 6. De ahí el interés de San Pablo por mostrar en su propia conducta los signos del auténtico enviado: "Los signos que señalan al Apóstol se realizaron en medio de vosotros mediante una paciencia plena..." (12, 12), defendiendo su integridad ante toda conciencia humana (4, 2 ss.); "Apelamos a vuestro testimonio y al de Dios: nuestra conducta respecto de vosotros, los creyentes, fue santa, justa, irreprochable en todo punto" (1 Thes 2, 10; cfr. 2 Cor 5, 11 ss.; 6, 3 ss.; 7, 2; 10, 2; 12, 15); de tal forma que puede proponerse como ejemplo de fidelidad a Cristo (1 Cor 4, 16; 11, 1; 1 Thes 1, 6; cfr. 1 Tim 1, 16; 4, 12). H. SCHLIER escribe muy bien: "En la imitación de Cristo, en el hecho de que el Apóstol se deje modelar, impregnar por Cristo (en cuanto *typos*), y que su carrera se transforma en "ca-

ve claro que tal testimonio sólo puede darse con un aumento de fuerza [87] y, a la vez, que el testimonio viviente de los Apóstoles —a semejanza del *kerygma*—, suscita la fe [88].

---

minos en Cristo" (ἀδοὶ ἐν χριστῷ, 1 Cor 4, 17), la palabra de Dios que el Apóstol anuncia se ve, por así decirlo, reforzada por otra palabra, a saber por la existencia apostólica ofrecida a la palabra de Cristo, existencia igualmente penetrada y formada por la palabra de Cristo" (*La notion paulinienne de la Parole de Dieu*, en *Recherches Bibliques*, V, París, 1960, p. 133. SANTO TOMÁS DE AQUINO hace la siguiente glosa de *1 Cor* 1, 17: "Indifferens est utrum per maiorem vel minorem ministrum detur baptismus; sed in praedicatione Evangelii, multum operatur sapientia et virtus praedicantis" (*in h. l.*) y observa que, participando el predicador del conocimiento de Dios y siendo su portavoz, cuando los fieles le escuchan no deben ver en él más que al testigo de Dios, de suerte que "aquellos a quienes incumbe el oficio de enseñar la fe, al ser intermediarios entre Dios y los hombres, son hombres, en relación con Dios y dioses en relación con los hombres (Ioh 10, 35). Por eso los simples deben tener una fe implícita en la fe de sus pastores, dado que son dioses por participación" (III *Sent.* dist. 25, q. 2, a. 1, sol. 4. Cfr. III P. q. 69, a. 6, ad 3um. B. DUROUX, *Aspects psychologiques de l'analysis fidei chez saint Thomas d'Aquin*, en *Freiburger Zeitschrift für Th. und Ph.*, 1955, p. 170). Cfr. Heb 4, 2: la palabra anunciada sólo resulta eficaz cuando el que la escucha se une por la fe a los que han sido instruidos por Dios, y participa de su adhesión explícita:

87. "Recibiréis una virtud... y daréis testimonio de mí" (Act 1, 8); "con un gran poder, (δυνάμει μεγάλῃ), los Apóstoles daban testimonio" (Act 4, 33); "No te avergüences de dar testimonio de Nuestro Señor, sino sufre por el Evangelio, sostenido por la fuerza de Dios" (2 Tim 1, 8-9). Investido de la confianza de Dios, manifiesta en su conducta y en sus obras, el Apóstol aparece cualificado y "diplomado" (1 Thes 2, 4). Sobre esta *dokimasia*, cfr. A. M. DENIS, *L'Apôtre Paul, prophète messianique des Gentils*, en *Ephemerides theologicae Lovanienses* (1957) 287 ss.

88. "Fue creído por vosotros nuestro testimonio" (2 Thes 1, 10); "No fue siguiendo artificiosas fábulas como os dimos a conocer el *poder* y la venida de Nuestro Señor Jesucristo, sino como quienes han sido *testigos oculares* de su majestad. El recibió de Dios Padre el honor y la gloria, cuando desde la Gloria magnífica se hizo oir aquella voz que decía: Este es mi Hijo, mi amado, en quien me complazco: Y *nosotros mismos oímos* esa voz bajada del cielo cuando estábamos con El en el monte santo". Y tenemos la palabra profética *más firme*, a la que hacéis muy bien en *adheriros* (2 Pet 1, 16-19); "Yo me he aparecido a ti para hacerte ministro y testigo de lo que has visto... para que mediante la fe en mí reciban el perdón de los pecados y la herencia con los santificados" (Act 26, 16-18; cfr. 20, 20-21). Puede resumirse la tradición cristiana en dos textos: "Su nombre ha sido llamado la Palabra de Dios" (Apc 19, 13) y Lc 1, 2: καθώς παρέδοσαν ἡμῖν οἱ ἀπ' ἀρχῆς, αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λογοῦ (cfr. Heb 2, 3). En el griego profano, ὑπηρέτης designa a toda persona que está al servicio de otro y cuyo oficio varía según la autoridad a la que está sometida, desde el doméstico que sirve la mesa (*P. Mert.* 83, 5), el empleado (*P. Ryl.* II, 234, 2) y el asistente (de un médico, PLATÓN, *Leyes*, IV, 720 *a*; del general, *P. Mert.* 89, 3), hasta el auxiliar (Act 13, 5), el colaborador y el ayudante (*P. Mert.* 91, 3). El matiz de subalterno o de subordinado (opuesto a δεσπότης; cfr. DEMÓSTENES, *C. Aristarco*, 209) puede atenuarse (habrá "agentes superiores"; cfr. FR. PREISIGKE, *Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden*, Berlín, 1931, III, p. 96 *a*) en provecho del matiz de ocupación, aplicación (el marinero de un navío guarda-costas es un ὑπηρέτης; cfr. J. POUILLOUX, *La forteresse de Rhamnonte*, París, 1954, n. XVII, 14); ὑπηρετέω (ayudar, asistir) tiene un sentido muy próximo de ἐπιμελέομαι (cuidar, aplicarse a; cfr. DITTENBERGER, *Syl.* I, 206, 16; FR. SOKOLOWSKY, *Lois sacrées de l'Asie Mineure*, París, 1955, n. XLV, 22, y ambos sentidos se reú-

c) De hecho, muchos oyentes permanecen incrédulos, tal como el Señor lo había previsto (Lc 10, 6, 10-12), y se plantea la cuestión de cómo es posible rechazar tales testimonios e iniciativas de Dios. La explicación se encuentra en que no siempre es fácil discernir y apreciar el contenido de un mensaje y los criterios de la auténtica revelación [89]. Dejado a su propia capacidad, el hombre no es apto para comprender lo divino. No sólo corre el riesgo de no identificar al mensajero y pasar por alto su doctrina [90], sino que

---

nen en la designación de los "ministros" de las asociaciones religiosas (*Sammelbuch* 7835; *Inscripciones de Lindos*, 487, 20; cfr. A. D. NOCK. *The Gild of Zeus Hypsistos*, en *The Harvard theological Review*, 1936, pp. 50, 80). El ὑπηρέτης (*hazan*) de Lc 4. 20 está a la vez encargado del servicio de la sinagoga y en dependencia del archisinagogo (cfr. J. B. FREY, *Corpus Inscriptionum Iudaïcarum*, Ciudad del Vaticano, 1936, I, 172; cfr. p. XCIX). los empleos técnicos de Lc 1, 2: ὑπηρέται τοῦ λόγου, y 1 Cor 4, 1: "Que se nos tenga por ministros y dispensadores de Dios (ὑπηρέτας, οἰκόνομους)" están muy cerca de διάκονος (1 Cor 3, 5; FILÓN: ὑπηρέτισι καὶ διακόνοις, *De Gig.* 12. Cfr. M. J. VERMASEREN, *Corpus Inscript. et Monument. Religionis Mithriacae*, La Haya, 1956, n. 475; cfr. 473), pero deben relacionarse más con los ὑπηρέται del Egipto tolemaico. Del estudio de H. KUPISZEWSKI, J. MODRZEJEWSKY (ΥΠΗΡΕΤΑΙ, en *Journal of juristic Papyrology*, 1958, p. 141-166), resulta que el tribunal de los jurados móviles poseía tres agentes principales, el εἰσαγωγεύς (que preparaba las audiencias), el πράκτως ξενικῶν (que ejecutaba las sentencias) y el ὑπηρέτης que aseguraba la marcha material de los asuntos en un proceso (*Lettre d'Aristée*, 111; Sammelbuch, V, 8877, 12-15; G. A. PETROPOULOS, *Papyrus d'Athènes*, V, 12-13, p. 24). El papel de este último consiste en entregar las citaciones para comparecer ante el tribunal y las decisiones de los jueces a las partes en litigio (*P. Hib.* II, 203, 8; *Sammel.* 7870, 14; 8001, 9). Dado que la citación debe hacerse personalmente (ἐνώπιον), el ὑπηρέτης tiene derecho a franquear la casa del demandado, haciendo excepción al principio de inviolabilidad de domicilio. Una vez cumplido este deber pone su firma en el documento certificando que la transmisión del aviso al interesado ha sido efectuada (*Sammelbuch*, 7744, 11; 7870, 22), y lo comunica a sus superiores. No sólo transmite los documentos a lo largo del proceso, sino que asiste a las autopsias, a las inspecciones y a las indagaciones periciales cuyos resultados servirán de pruebas. Es testigo en los embargos, en las prestaciones de juramento, en la apertura de testamentos, en la conclusión de los contratos. En fin, como agente de la administración pública el ὑπηρέτης publica las órdenes del general, anuncia sus publicaciones oficiales (*P. Rend. Har.* 62; *P. Flor.* 2) para que lleguen a conocimiento del público; hace el papel de correo que lleva la correspondencia de la cancillería (*P. Oxy.* 59 y 60; *B. G. U.* 1573, 2). En esta diversidad de funciones, el ὑπηρέτης aparece como un agente de divulgación (cfr. el heraldo), un testigo que legaliza la entrega de un documento, un "responsable de la fe pública" (p. 161). Matices todos que convienen al ὑπηρέτης paulino. Sobre οἱ ὑπηρεται de Ioh 18, 3, 12, cfr. J. BLINZLER, *Le procès de Jésus* (Tours, 1962) 113 ss.

89. Cfr. las reaciones de Zacarías (Lc 1, 18 20), de los compatriotas de Jesús (Mc 6, 2-6: "Un profeta sólo es menospreciado en su patria, y entre sus parientes, en su familia"; cfr. H. HOPFL, *Nonne hic est Fabri filius?*, en *Biblica*, 1923, pp. 41-55), de los Apóstoles, "que no habían dado fe a los que le habían visto resucitado de entre los muertos (Mc 16, 10-14), de los samaritanos seducidos por el prestigio de Simón (Act 8, 10).

90. El primer caso es el del paralítico de Betzata (Ioh 5, 13), el segundo, el de Nicodemo (Ioh 3, 4. 9). Cuando un hombre ilustre se dirige a un niño que no le conoce, corre el riesgo de no ser escuchado ni comprendido. Incluso aunque ponga todo el corazón en sus palabras, el niño extraño no captará la ternura de la voz, los matices de las palabras, el sentido

además, saciado con los alimentos terrenos (Ioh 6, 26), no siente gusto ni aspiración por las realidades espirituales [91]. Sin deseo ni sentimiento de su insuficiencia, no le es posible llegar a la fe, puro recurso y abandono en Dios [92]. Por tanto, ha de ser el corazón, más que la inteligencia quien capte el sentido de la palabra y de los milagros de Dios, el testimonio de sus enviados y sus signos. Esto resulta muy claro de las parábolas de la buena semilla y de la lluvia fecundante que caen en vano o con fruto según el diverso terreno [93], y de la definición del acto de fe: "creer de corazón" [94].

Pero estas buenas disposiciones de docilidad y de sumisión, de sagacidad y de discernimiento espiritual son también don de Dios, algo así como si cayeran escamas de los ojos [95]. Así como en el Antiguo Testamento Dios daba a sus fieles un corazón para conocerle [96] o les abría el corazón para que fueran dóciles a su voluntad (Is 50, 5; 2 Mach 1, 4), así también "abre el corazón" de Lidia "para que se adhiera a las palabras de Pablo", e inmediatamente cree en el

---

de esta intervención en su favor. Sólo la fe permite descrifrar el lenguaje de Dios: "Intellectus enim merces est fidei" (SAN AGUSTÍN, *In Ioh*, tract. XXIX, 6; *P. L.* XXXV, 1630).

91. Cuando Jesús declara: Hay que poner vino nuevo en los nuevos odres", explica la incredulidad de los fariseos apegados a las observancias carnales de la Ley: "Nadie al beber vino viejo, quiere probar del nuevo; porque dice: el viejo es mejor" (Lc 5, 38-39).

92. Es el caso de los hermanos del rico, indiferentes a todo testimonio: "Si no escuchan a Moisés y a los profetas, aunque alguien resucitara de entre los muertos, no llegarían a persuadirse" (Lc 16, 31), y el de los judíos satisfechos de su gloria (Ioh 5, 44), de su libertad (Ioh 8, 33), de su paz (Ioh 14, 27) y de su propio bien (Ioh 15, 19, ἴδιον), de su rey (Ioh 19, 15). ¿Cómo iban a recurrir a un Salvador-Liberador, si no necesitaban de nada? Por eso Jesús se dirige a los desgraciados y a los pobres (Lc 10, 20-26; cfr. "los pequeños que creen en mí", Mt 18, 6), y se afana en suscitar el deseo: "Si alguno tiene sed..." (Ioh 7, 37; cfr. 4, 14-15; 6, 35); "Si supieras lo que es el don de Dios" (Ioh 4, 10; cfr. el hallazgo del tesoro, Mt 13, 44. Cfr. F. ROUSTANG, *Les moments de l'acte de Foi*, en *Recherches de Science religieuse*, 1958, pp. 345, 354); cfr. 1 Pet 3, 10.

93. Lc 8, 15; Heb 6, 7-8. La incredulidad está asociada a la dureza del corazón (Mc 16, 14; cfr. Eph 4, 18; Heb 3, 8. 12: "un corazón malo de infidelidad"). La palabra de Dios se dirige al corazón (Os 2, 14), se escucha con el oído, pero se acoge en el corazón (Ez 3, 10; cfr. Dan 10, 12; Mt 13, 15. 19; Mc 8, 17).

94. Act 8, 37; Rom 10, 8. 10: "Es con el corazón con el que se cree"; cfr. Rom 2, 5; Mc 11, 23; Lc 24, 25; Rom 6, 17: "obedecer de corazón". Las razones perentorias son inoperantes: "Que descienda ahora de la cruz y creeremos en él" (Mt 27, 42; cfr. el signo del cielo, Mc 8, 11). El corazón incrédulo se aparta del Dios vivo (Heb 3, 12).

95. Cfr. Act 9, 18. Cuando Dios quita las trabas a la predicación de los apóstoles para convertir a los paganos, abre una puerta (1 Cor 16, 19; 2 Cor 2, 12; Apc 3, 8).

96. Jer 24, 7; cfr. Jer 32, 39; Dt 29, 3; 1 Reg 3, 9; 10, 24; Ez 36, 26; Bar 2, 31. "Yo les daré un corazón y oídos que entiendan". Los filósofos paganos enseñaban que Dios se revela a la conciencia por una especie de instinto (lit. anticipación: πρόληψις; cfr. DIÓGENES LAERCIO, X, 33; CICERÓN, *De nat. deor.*, I, 17, 44) o por un conocimiento reflexivo pero natural al hombre (κοιναὶ ἔννοαι, καθολικὴ νόησις), así como por la armonía y la teleología del cosmos.

Señor [97]. Es a la vez una iluminación interior [98] y una orientación del alma, que tiene el culto de la verdad y le presta su asentimiento en cuanto la ve formulada por sus enviados en la predicación del Evangelio [99]. "He venido al mundo para dar testimonio de la verdad: cualquiera que es de la verdad escucha mi voz" [100].

Más que de un impulso divino, se trata de una seducción del corazón, de una atracción sobrenatural: "Nadie puede venir a mí, si el

---

97. Act 16, 14-15; πιστὴν τῷ κυρίῳ significa literalmente "una fiel, una adherida al Señor" (cfr. Act 18, 8; *p. Hab.*, col. VIII, 2-3: "a causa de su fe en el Maestro de justicia" = *'émunatam be moreh hatsédéq*). San Juan Crisóstomo comenta: "Abrir los ojos, es obra de Dios; escuchar atentamente es cosa suya; de tal suerte que era a la vez una obra divina y humana" (*in h. l.*). Lo mismo que la apertura de los ojos permite ver (Mt 9, 30; 20, 33; la curación del ciego de nacimiento es el tipo de la iluminación de la fe, Ioh 9, 10; cfr. O. CULLMANN, *Les Sacrements dans l'Evangile johannique*, París, 1951, pp. 70 ss.), la apertura del espíritu es el acceso a la comprensión: διήνοιξεν αὐτῶν τὸν νοῦν τοῦ συνιέναι τὰς γραφάς (Lc 24, 45). Dar una luz al espíritu para que conozca a Dios, se dice: δέδωκεν ἡμῖν διάνοιαν (1 Ioh 5, 20, cfr. 1 Ioh 2, 20. 27; Qumrán, *Himn.* VII, 26: "me has dado la inteligencia de tu verdad").

98. Dios hace brillar su luz en las tinieblas del corazón (2 Cor 4, 6). "Todo el que escuchó al Padre y recibió su enseñanza viene a mí" (Ioh 6, 45). San Agustín insistirá mucho en esta enseñanza del Maestro interior: "El sonido de nuestras palabras hiere vuestros oídos, pero el Maestro está dentro... Las enseñanzas exteriores son una ayuda, una invitación a prestar atención. La cátedra del que instruye los corazones está en el cielo. Por eso El mismo dice en el Evangelio. No os hagáis llamar maestros sobre la tierra: uno sólo es vuestro Maestro, Cristo (Mt 23, 8-9)... Es el Maestro interior el que instruye, es Cristo quien instruye es su inspiración. Donde no se encuentran su inspiración y su unción, en vano resuenan por fuera las palabras" (*In 1 Ioh*, tract. III, 13). "Entre tantos oyentes, no todos son persuadidos por lo que se les dice, sino sólo aquellos a los que Dios habla por dentro. Pero estos son precisamente los que le dan acceso (tract. IV, 1). Cfr. *De Magistro*, XI, 36-XIV, 46; *P. L.* XXXII 1215-1220.

99. 2 Thes 2, 13, πίστει ἀληθείας; cfr. Heb 10, 26. Según 2 Thes 2, 10, la incredulidad de los que se pierden proviene de la repulsa a acoger el amor a la verdad (τὴν ἀγάπην τῆς ἀληθείας) que Dios infunde en toda alma humana (cfr. la dedicatoria de *C. Apion* de Flavio Josefo: "A ti, Epafrodita, que amas ante todo la verdad, μάλιστα τὴν ἀλήθειαν ἀγαπῶντι; II, 96; el testamento de *Henoch*: "Amad la verdad y caminad en ella", XCI, 3). La *agape* es respeto, estima, tanto como complacencia, afecto. Aquel que ponga la verdad por encima de todo y la aprecie como valor supremo, la acogerá espontáneamente bajo cualquier forma que se presente y la preferirá a todo lo demás: a las tinieblas, a sí mismo, a los placeres (cfr. Ioh 3, 18; 5, 24; 8, 51). La incredulidad, antes de ser un rechazo del mensaje cristiano, es una repulsa a la gracia primera en lo íntimo del alma (cfr. AGAPÈ II, pp. 32 ss.; SANTO TOMÁS DE AQUINO 2-2, q. 34, a. 2, ad 2um). "Dios prepara en nosotros la inhabitación de la caridad" (SAN AGUSTÍN, *In 1 Ioh*, tract. II, 8).

100. Ioh 18, 37; cfr. Ioh 8, 47: "Si digo la verdad, ¿por qué no me creéis? El que es de Dios oye las palabras de Dios; si vosotros no las oís, es que no sois de Dios"; 1 Ioh 4, 6: "El que no es de Dios, que no nos escuche". "La relación que el hombre ha contraído con la verdad antes de su contacto con Jesús, decide de su capacidad de creer en Jesús" (D. BÜCHSEL, Die Johannesbriefe, Leipzig, 1933, 20, 21).

Padre que me envió no lo atrae" [101]. No es violencia en el alma, sino estímulo en la voluntad, que solamente se decide por el incentivo del placer, el atractivo del bien o el deseo de felicidad: se siente arrastrada por el amor· "Si crees, vendrás; si amas, te sentirás atraído. No supongas una violencia áspera y penosa; todo es dulzura, suavidad; la suavidad misma te atrae. ¿No se siente atraída la oveja cuando le ofrecen hierba para calmar su hambre? No hace falta empujar su cuerpo, el deseo le arrastra. Así es como tú vienes a Cristo; no pienses en un largo viaje: cree, y ya has llegado" [102]. Esta atracción es, pues, una inspiración, o aún mejor la vocación personal que Dios dirige al corazón de cada hombre, seduciéndole "por el admirable deleite y amor a la verdad, que es el Hijo de Dios" [103], una especie de "instinto que invita a creer" [104]. Sólo esta dulce y eficaz invitación paterna explica que el hombre pueda franquear el abismo, trascender su razón, apoyarse en su guía; toma la mano tendida hacia él y

---

101. Ioh 6, 44. ἑλκύω sugiere una atracción íntima (cfr. A. ROBERT, *Le Cantique des Cantiques*, París, 1963, p. 64), que San Agustín comenta ampliamente en función de la oposición *voluntas* y *voluptas* sugerida por Virgilio: *Trahit sua quemque voluptas* (*Ecl.* II, 65). "Es poco ser llevado por la voluntad, tú eres llevado por la complacencia. ¿Y qué es ser llevado por la complacencia? Enamórate del Señor, y El colmará los deseos de tu corazón. Hay una complacencia del corazón para el que saborea el pan celeste. Si el poeta pudo decir: *cada cual es llevado por su placer;* no por necesidad, sino por complacencia; no por obligación, sino por deleite; cuánto más justamente podemos decir que es llevado a Cristo el que sufre el atractivo de la verdad, el encanto de la felicidad, el encanto de la justicia, el encanto de la vida eterna; porque todo esto es Cristo. ¿Los sentidos corporales iban a tener sus placeres y sólo el alma había de quedar privada de los suyos?... Dame un corazón que ame y entenderá lo que digo; dame un corazón que desee, un corazón que tenga hambre, que vague errante en la soledad de la tierra, sediento y anhelando las fuentes de la eterna patria; dame un corazón así, y comprenderá lo que quiero decir; pero si hablo a un corazón frío, no entenderá de que hablo (*Tract. XXVI, 4, in Ioh.; P. L.* XXXV, 1608. M. COMEAU, *Saint Augustin exégète du quatrième Evangile*, París, 1930, pp. 204 ss.).

102. SAN AGUSTÍN, *Serm.* 131; *P. L.* XXXVIII, 730. "Con una rama verde se atrae a una oveja, y con unas nueces a un niño; el niño corre hacia lo que le atrae; lo que le gusta le atrae, y se siente llevado hacia ello sin que su cuerpo sufra, por los simples lazos del corazón. Si las delicias y los placeres de la tierra atraen a su simple vista, si aquel verso: *Cada uno es llevado por su placer,* expresa una verdad, ¿acaso Cristo, revelado por su Padre, no va a producir una atracción sobre nosotros?" (*In Ioh., P. L.* XXXV, 1609). Cfr. la unión πίστις-πραότης (Eccli 1, 27; 45, 4; cfr. Iac 1, 21); de ahí esa seguridad llena de confianza del creyente que puede considerarse como un testimonio de Dios en su propio corazón (Act 15, 8; cfr. 1 Ioh 5, 10). Cfr. J. MICHL, *Der Geist als Garant des rechten Glaubens*, en *Vom Wort des Lebens. Festschrift M. Meinertz* (Münster, 1951) 142-151.

103. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In Ioh 6, 44* (ed, R. Cai, p. 176 *a*. Cfr. Ioh 6, 37: "Todo lo que el Padre me da, me alcanzará (ἥξει), y al que viene a mí, (τὸν ἐρχόμενον), no le arrojaré fuera"; el proceso de la venida iniciado por Dios se consuma infaliblemente: el Padre da, el Hijo consuma. Por eso, a los que creen en El, Cristo los considera como un don que le hace Dios (Ioh 6, 39. 65; 10, 29; 17, 2. 6. 9. 1-12. 24; 18, 9).

104. *Ibid.* Cfr. 2-2, q. 2, a. 9, ad 3um: "interiori instinctu Dei invitantis".

sabe que se arroja, no al vacío, sino a unos brazos que van a cerrarse para acogerlo [105].

No cabe decir con mayor claridad que el asentimiento del acto de fe es tan gratuito como la proposición de su objeto. Creer es una gracia [106], un πνεῦμα τῆς πίστεως (2 Cor 4, 13) que Dios concede a los que destina a la vida eterna [107].

d) Si Dios se revela, envía sus mensajeros, enseña la verdad salvadora, ofrece los títulos de crédito que garantizan su doctrina y, en fin, inclina el corazón a adherirse, no es menos cierto que la fe —respuesta a dichas iniciativas y aceptación de las proposiciones divinas—, sigue siendo absolutamente libre [108]: creer es acoger lúcida y voluntariamente el don de Dios: "Si alguno oye mi voz y me abre la puerta, entraré en su casa y cenaré con él" (Apc 3, 20). Para que se produzca este encuentro tan concreto e individual, de persona a persona [109], es preciso que a la iniciativa divina corresponda una iniciativa humana. Esta se designa como una búsqueda, una venida, una acogida o una recepción.

Desde siempre, Yavé había prescrito que le buscaran con empeño y con sencillez de corazón [110], garantizando que se dejaría encontrar y haría vivir a las almas que demostraran una buena voluntad efectiva [111]. San Pablo evoca la humanidad pagana avanzando a tien-

---

105. "Omnes indigent trahi! Deus autem omnibus ad trahendum manum porrigit quantum in se est, et quod plus est, non solum attrahit manum recipientis, sed etiam aversos a se convertit" (*Ibid.*, p. 176 *b*).

106. Mt 13, 11: δέδοται... ἐκείνοις οὐ δέδοται; 11, 25: oculto a los sabios, revelado a los pequeños; 16, 17; Rom 9, 16-30; 1 Cor 12, 3: "Nadie puede decir: Jesús es el Señor, si no es en el Espíritu Santo"; Phil 1, 29: "Os ha sido dado por gracia el creer en Cristo"; 2 Pet 1, 1: "Los que han recibido por la justicia de nuestro Dios y Salvador Jesucristo una fe tan preciosa como la nuestra"; cfr. 1 Pet 1, 21; Act 11, 21. 23: "Creyó un gran número de hermanos... Bernabé, al ver la gracia de Dios, se regocijó" (cfr. la acción de gracias de Pablo, 1 Thes 1, 3).

107. Act 13, 48. Objeto inmediato de la vocación gratuita (Gal 1, 15), la fe es el medio de obtener la salvación: "Dios os escogió desde el principio para la salvación en la santificación del Espíritu y la fe de la verdad (2 Thes 2, 13). Dios salva a los que creen (1 Cor 1, 21). "Ciertamente sois salvados por la gracia, mediante la fe. Esta salvación no viene de vosotros, es un don de Dios" (Eph 2, 8).

108. La llamada resuena en los oídos de todos, la manifestación del Señor es pública, pero la acogida es individual (Ioh 1, 12, ὅσοι ἔλαβον αὐτον). Muchos invitados descorteses la rechazan (Mt 22, 3); el Señor quiere salvar a su pueblo, pero éste no quiere (Mt 13, 37; Lc 13, 34); de ahí la condición repetida de esta libre decisión: Si quieres... si queréis (Mt 11, 14; 16, 24-25; 19, 17; Ioh 6, 10, 38) y la eventualidad de una mala voluntad (Heb 3, 8-4, 7; cfr. Act 7, 39).

109. Cfr. Ioh 9, 36-38: ¿Crees en el hijo del hombre? —¿Quién es, Señor, para que crea en él?— Le estás viendo, es el que está hablando contigo. Creo, Señor".

110. "Aplicad vuestro corazón y vuestra alma a la búsqueda de Yavé vuestro Dios" (1 Par 22, 19; cfr. Dt 4, 29; 1 Reg 22, 5; 2 Par 15, 2); "Buscad a Yavé" (Soph 2, 3; cfr. Is 55, 6; Jer 29, 13; 50, 4; Ps 22, 27; 119, 10; Os 5, 15).

111. "Buscadme y viviréis" (Am 5, 4); "Buscadores de Dios, que viva vuestro corazón" (Ps 69, 33); "Buscad a Dios con sencillez de corazón, por-

tas en medio de las tinieblas, pero muy próxima a alcanzar a Dios, "pues no está lejos de nosotros" [112]. Esta proximidad se convierte en presencia a través de la Encarnación en la persona de los predicadores, y el acto de fe viene a ser el acercamiento último (τὸν προσερχόμενον) y la captación de Dios para todos los que le han buscado con sinceridad (ἐκζητοῦσιν, Heb 11, 6), es decir, el logro de sus afanes. Se comprende bien su mérito, porque la fe supone la recta orientación del alma, la elección decidida de Dios, un compromiso personal y la disposición de someterse a El cualesquiera que sean sus exigencias [113]. Los fariseos no llegan a creer porque encuentran su satisfacción en los honores que les dispensan los hombres y no buscan la gloria que procede del Unico [114].

Esta búsqueda de la verdad y de la salvación sólo conseguirá sus fines si conduce a Cristo. Así como la Sabiduría invitaba a todas las almas dóciles a que vinieran a escuchar sus enseñanzas, prometiéndoles la felicidad [115], Jesús pide que vayamos a El [116], porque es el único camino para llegar hasta Dios (Ioh 14, 6). Se presenta, en

---

que El se deja encontrar. El se revela a los que no le niegan su fe" (Sap 1, 1-2; cfr. Sap 6, 12-13).

112. Act 17, 27. Cfr. Rom 10, 8: "La Palabra está cerca de ti, en tu boca y en tu corazón, a saber la palabra de la fe que predicamos". La salvación está muy próxima, pues está contenida en una palabra que pronuncia el predicador, y basta con retenerla en el corazón. La "palabra de la fe" es el *kerygma* que invita a creer y que propone el objeto de la fe, adhesión que justifica y que salva. Cfr. ST. LYONNET, *Saint Paul et l'exégèse juive de son temps*, en *Mélanges A. Robert* (París, 1957) 494-506; sobre todo, G. TURBESSI, *Quaerere Deum. Il Tema della "Ricerca di Dio" nell'ambiente ellenistico e giudaico contemporaneo al N. T.*, en *Analecta Biblica*, 18 (Roma, 1963) 383-398.

113. Así es como Pedro, Andrés y Nicodemo buscan ver a Jesús, enteramente dispuestos a ponerse a su servicio (Ioh 1, 38; Lc 19, 3). Cfr. Mt 6, 33: "Buscad *primero* el reino de Dios y su justicia". El Maestro reprocha a los judíos que le busquen, no por haber sido iluminados por el "signo" de la multiplicación de los panes, sino porque se han visto saciados y quieren serlo de nuevo (Ioh 6, 26).

114. Ioh 5, 44; πιστεῦσαι, aoristo ingresivo que designa el acceso a la fe. Hay un juego de palabras sobre δόξα, empleado primero sin artículo con el significado de buena fama, prestigio humano, y después con artículo (τήν δόξαν τήν παρὰ τοῦ Μόνου), que es la gloria de Dios, manifestación y participación de sus atributos (la gracia santificante, la intimidad divina; cfr. Ioh 17, 22; AGAPÈ III, pp. 207 ss.). La primera se recibe de un modo casi automático, la segunda no puede lograrse sin amor y sin búsqueda (Ioh 5, 41-42).

115. Ps 34, 12: "Venid, hijos, escuchadme, voy a enseñaros el temor de Dios"; Prv 9, 15. 16; Eccli 24, 19: "Venid a mí los que me deseáis"; 51, 23. La Reina del Mediodía "vino de los confines de la tierra para escuchar la sabiduría de Salomón" (Mt 12, 42).

116. Mt 11, 28; cfr. 22, 3. Ir hacia alguien, a su encuentro (cfr. Mt 25, 6) es a menudo una prueba de confianza (los niños, 19, 14; los publicanos y los pecadores, 19, 10; los pastores, Lc 2, 16), es el acto de un inferior que se pone a disposición de su superior (servidor del centurión Mt 8, 9; de ahí la admiración de Isabel, Lc 1, 43; y de Juan Bautista, Mt 3, 14), y es el movimiento que precede a la adoración (Mt 2, 1-2; 8, 2; 14, 33; 15, 25; cfr. Mc 16, 1), a la fe (Ioh 4, 30), a la purificación de los pecados (el hijo pródigo, Lc 15, 20; cfr. Ioh 3, 26).

efecto, como la única fuente de donde mana la vida [117], o como el pan vivo que tiene en sí mismo la vida y la comunica [118]. Todo se reduce a saber cómo podemos alimentarnos y beber de esa vida [119]. Pues bien, la actividad o esfuerzo exigido al hombre es que se ponga en relación con Cristo y deposite en El su confianza: venir a El y creer son sinónimos [120].

La intervención del hombre en el acto de fe se expresa especialmente con dos verbos de hospitalidad, casi sinónimos: recibir y acoger el don de Dios [121]. Lo mismo que a un viajero o a un huésped se le dispensa una acogida cordial, esmerada, respetuosa [122], que puede incluso llegar hasta la veneración (Gal 4, 14), así también hay que recibir el reino de Dios (Mc 10, 5), la gracia (2 Cor 6, 1), el conocimiento de la verdad (Heb 10, 26), la predicación apostólica [123], con el apremio, con la confiada espontaneidad con la que

---

117. Ioh 7, 37-38: "Si alguno tiene sed, que *venga* a mí (ἐρχέσθω πρός με) y beba, *el que cree en mí* (ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ). Según la palabra de la Escritura: De su seno correrán ríos de agua viva" (sobre la supresión de estos versículos, cfr. *supra*, p. 107. Esta *venida* y esta *fe* son expresadas igualmente por ἀκούειν τὸν λόγον (Ioh 5, 24; 10, 26; cfr. F. MUSSNER, ΖΩΗ, Munich, 1952, pp. 94 ss.); acto inicial que culmina en "seguir" a Jesús: ὁ ἀκολουθῶν ἐμοι (Ioh 8, 12) = ὁ πιστεύων (12, 46); éste permanece, aquél camina en la luz.

118. Ioh 6, 35: "El que *viene a mí* (ὁ ἐρχόμενος πρὸς ἐμέ) no tendrá hambre; *el que cree en mí* (ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ) no tendrá sed jamás". Cfr. 6, 68-69: "¿A quién *iremos? Tú posees* las palabras (que contienen y producen la vida eterna. Nosotros *creemos* y sabemos absolutamente que *tú eres* el Santo de Dios". A. FEUILLET, *Études Johanniques* (Brujas, 1962) 47-129.

119. Ioh 6, 27-29: "Trabajad, no por el alimento perecedero, sino por el alimento que permanece para la vida eterna, el que os da el Hijo del hombre. —¿Qué hemos de hacer para trabajar en las obras de Dios?— La Obra de Dios es créais en Aquel que El ha enviado". El "alimento que dura es "la obra divina"; ἐργάζεσθαι "adquirir por su trabajo" (Is 55, 2), significa aquí "trabajar para procurarse". No se trata de producir el alimento vivificante, sino de recibirlo y asimilarlo; es decir, de venir al Enviado de Dios que lo procura, de apropiárselo por la fe. Dos condiciones se requieren: una gracia divina que suscite el acto: "Nadie puede venir a mí, si no le es dado por el Padre (Ios 6, 65; cfr. 6, 37. 44-45); y el deseo de vivir en conformidad con la gracia: "El que hace el mal no viene a la luz" (Ioh 3, 21); "Vosotros no queréis venir a mí para tener la vida" (Ioh 5, 40).

120. Según el paralelismo de Ioh 3, 20-21, *venir* es obra de amor, puesto que los que no vienen odian. Esta simplicidad de la economía salvífica: Yo soy la vida... venid a mí... creed en mí, es exactamente la de San Pablo: sólo la adhesión de fe a Cristo justifica y salva.

121. Sobre la sinonimia de δέχομαι-λαμβάνω, cfr. Mt 13, 20; Lc 8, 13; Mt 26, 26; Lc 22, 17; Mt 10 14. 40; 2 Ioh 10, etc. No obstante, el segundo término se refiere más a la recepción de lo que es ofrecido y dado (Mt 10, 8; Ioh 3, 27; 1 Cor 4, 7; Iac 1, 7; Apc 22, 17), sobre todo a continuación de una plegaria (Mt 16, 24; 21, 22; Iac 4, 3; 1 Ioh 3, 22). S. VITALINI, *La Nozione d'Accoglienza nel Nuevo Testamento* (Friburgo 1963).

122. Lc 8, 40; 9, 53; 16, 4; 2 Cor 7, 15; 8, 17; Col 4, 10; Heb 11, 31; 13, 2.

123. Act 17, 11-12; ἐδέξαντο... μετὰ πάσης προθυμίας... ἐπίστευσαν; Lc 8, 13, μετὰ χαρᾶς δέχονται; cfr. 2 Cor 11, 4. La acepción profana y la religiosa no son disociables en Act 28, 30: Pablo recibía cordialmente (ἀποδέχομαι) a todos los que venían a él para oir su predicación del Evangelio; Mt 10, 14: "Si se niegan a recibiros (δέχεσθαι = a alojaros) y a escuchar vuestras palabras".

los niños responden a la llamada de los que les quieren. Esta aceptación cándida y ferviente es propiamente la adhesión de la fe.

El creyente es ante todo el que recibe a la persona misma de Jesús, revelador, santificador, salvador [124]; discierne su voz, como una oveja reconoce la de su pastor que la guía hacia los pastos [125]; acepta su testimonio (Ioh 3, 11. 32-33) o recibe sus palabras como transmitidas por el Padre y confiesa que Jesús es el Enviado [126], el Apóstol de Dios (Heb 3, 1). En definitiva, la génesis de la fe según el conjunto del Nuevo Testamento se resume en tres actos: *escuchar* religiosamente el mensaje evangélico como una llamada que Dios mismo nos dirige [127]; *acogerlo* con un corazón sacrificado y dispuesto [128]; *concederle crédito,* no sólo teniéndolo por verdadero, sino sometiéndonos a él como a la enseñanza del Maestro infalible [129].

---

124. Ioh 13, 20: ὁ λαμβάνων (cfr. Mt 10, 40, ἐμὲ δέχεται; 18, 5); Ioh 1, 12: los que "reciben" al Verbo iluminador son "los que creen en su nombre"; Ioh 5, 43. De ahí la extrema variedad de las fórmulas: πίστις χριστοῦ Ἰησοῦ (Rom 3, 22. 26; Gal 2, 16; Gal 3, 22; Phil 3, 9); εἰς Χριστόν (Rom 10, 14; Phil 1, 29; Col 2, 5), πρὸς κύριον Ἰησοῦν (Philm 5), ἐν Χριστῷ (Gal 3, 26; 1 Tim 3, 13; 2 Tim 1, 33) ἐπ' αὐτῷ (Rom 10, 11); cfr. E. WISSMANN, *Das Verhältnis von* ΠΙΣΤΙΣ *und Christusfrömigkeit bei Paulus* (Göttingen 1936) 71 ss.

125. Ioh 10, 27: "Mis ovejas oyen mi voz... y me siguen y yo les doy la vida eterna". A la atenta escucha (cfr. Mc 4, 23-24) y a la docilidad del creyente corresponde un lazo de unión y una intimidad con Cristo, y después la comunicación del bien supremo (Ioh 3, 15; 4, 14). Cfr. Heb 13, 20.

126. Ioh 17, 8: "Las palabras que tú me diste, yo se las he dado; ellos las han recibido (ἔλαβον) y han comprendido que yo he salido de ti; ellos han creído (ἐπίστευσαν) que me has enviado". Al dar buena acogida a la revelación divina transmitida por Jesús, los discípulos llegan gradualmente a concluir que el Padre lo ha puesto todo en las manos de su Hijo. Esta inteligencia espiritual, sostenida siempre por la apertura del corazón a la luz, desemboca en la certeza de fe en la preexistencia eterna de Cristo. Cfr. F. M. BRAUN, *L'accueil de la foi selon saint Jean*, en *La Vie Spirituelle*, 404 (1955) 344-363.

127. Act 8, 14; 11, 1; Iac 1, 21.

128. "Una vez *recibida* la palabra de Dios que os hemos hecho conocer, la habéis *acogido* no como palabra de hombre, sino como Palabra de Dios que realmente es, y esta Palabra permanece activa en vosotros los *creyentes* (1 Thes 2, 13); "Y con muchas palabras Pedro daba su testimonio y les exhortaba (παρεκάλει) diciendo: Salvaos de esta generación perversa (el imperativo aoristo pasivo σώθητε como medio: que cada cual obre de tal modo que se salve). Ellos, pues, acogiendo su palabra (οἱ ἀποδεξάμενοι τον λόγον αὐτοῦ) se hicieron bautizar" (Act 2, 40-41; ἀποδέχομαι: admitir, aceptar; cfr. DITTENBERGER, *Or.* 305, 9; *Excavaciones de Delfos*, III, 3; 237, 13; *Inscripciones de Magnesia*, 32, 5-6: los magnesios invitan a los Epirotas a aceptar el *agon* de su ciudad, παρεκάλουν... ἀποδέξασθαι). *D* pone πιστεύσαντες en sustitución de ἀποδ. San Agustín añade *et crediderunt;* es lo mismo aceptar, admitir la palabra y creer. L. CERFAUX, *Le Chrétien* (París, 1962) 132 ss.

129. Cfr. Lc 8, 13: Los que después de haber oído (ἀκούσωσιν) aceptan la Palabra (δέχονται), creen (πιστεύουσιν); Ioh 6, 43-45 (ἀκούσας παρά: recibir la instrucción de)...; Apc 3, 3. R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments* (Tübingen, 1948) 88.

II. *Estructura y objetos de la Fe*

Tan fácil como es identificar y ordenar las etapas de la actuación del hombre que responde a las iniciativas de Dios (llamada íntima, testimonios exteriores, etc.), resulta difícil analizar la relación extraordinariamente compleja que establece la fe entre el convertido y su Dios [130]. Tal relación compromete, en efecto, todas las facultades del creyente —la esperanza y la caridad tanto como la fe propiamente dicha— y después continúa siendo el punto de apoyo constante de la vida moral (fidelidad), cuyas modalidades determina desde el comienzo.

a) Asentimiento a la Palabra de Dios [131]: la fe es aceptación llena de docilidad de la doctrina enseñada [132], conocimiento de la verdad a la vez que sumisión a la autoridad de los Apóstoles y al testimonio divino [133]. Obedecer al Evangelio es, sin duda, creer en la promesa de la salvación por Cristo y adherirse a lo que se ha oído [134], pero fundamentalmente consiste en entregarse en cuerpo y alma al Revelador, como un esclavo pertenece a su Señor y Maestro. Jesús admiraba la fe del Centurión, tipo de la sumisión total de un ser-

130. Cfr. las minuciosas discriminaciones de E. DE WITT BURTON (*The Epistle to the Galatians*, Edimburgo, 1948, pp. 475-485) y el sugestivo estudio de W. H. PAINE HATCH, *The pauline Idea of Faith in its Relations to Jewish and Hellenistic Religion* (Cambridge, 1917).

131. ἀκοή πίστεως (Gal 3, 2. 5; cfr. 1 Thes 2, 13; Heb 4, 2; 11, 8); cfr. A. RICHARDSON, *An Introduction to the Theology of the New Testament* (Londres, 1958) 29 ss.

132. Act 6, 7, ὑπήκουον τῇ πίστει; Rom 6, 17, ὑπεκούσατε δὲ ἐκ καρδίας εἰς ὃν παρεδόθητε τύπον διδαχῆς (cfr. J. KÜRZINGER, Τύπος διδαχῆς *und Sinn von Röm*, VI, 17, en *Biblica*, 1958, pp. 156-176; F. W. BEARE, *On the Interpretation of Romans VI, 7*, en *New Testament Studies*, V, 1959, pp. 206-210; C. H. DODD, *The primitive Catechism and the Sayings of Jesus*, en *Studies in Memory of Th. W. Manson*, Manchester, 1959, pp. 106-118).

133. 2 Thes 1, 8: μὴ εἰδόσιν θεὸν καὶ τοῖς ὑπακούουσιν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ Κύριου ἡμῶν; 3, 14, οὐχ ὑπακούει τῷ λόγῳ ἡμῶν (cfr. W. MUNDLE, *Der Glaubensbegriff des Paulus*, Leipzig, 1932). Lo contrario de la fe es la rebeldía "Habéis sido rebeldes a la orden de Yavé, no habéis creído en él y no habéis escuchado su voz" (Dt 9, 23; cfr. Dt 1, 26. 43). Saúl no fue desobediente a la visión celeste (Act 26, 19. ἀπειθής es casi sinónimo de ἄπιστος, cfr. Lc 1, 17; Ioh 3, 36; Act 14, 2 etc.). La pedagogía divina sigue las leyes de las disciplinas humanas: lo que no se comprende se acepta por fe en la autoridad: los estudiantes dan crédito a sus maestros, los hijos a sus padres. Sólo podemos conocer conocer las realidades transcendentes mediante el testimonio de Dios (FILÓN, *De praem.* 49). "Hay un medio dulce y pacífico de convencer a los demás: la persuasión con la ayuda de la palabra" (HERÁCLITO, *Alegorías de Homero*, LIX, 3).

134. Rom 10, 16: "No todos han obedecido al Evangelio (ὑπήκουσαν). Isaías dice, en efecto: Señor, quién ha creído a nuestro anuncio (τίς ἐπίστευσεν τῇ ἀκοῇ ἡμῶν)?" (cfr. Ioh 12, 38; 1 Pet 2, 8; Heb 3, 18-19; 4, 6. 7. 11) Obedecer viene de oír (*obaudire*); "El sentido etimológico aparece en la expresión *dicto oboedientem esse*, sinónima de *dicto audientem esse*" (A. ERNOUT, A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, París, 1932, p. 660).

vidor a su amo [135], y San Pablo ponía el ideal de su ministerio en conseguir cautivar todo el pensamiento humano y sujetarlo a Cristo [136], "en honor a su nombre" (Rom 1, 5). Nada glorifica a Dios, en efecto, como esta dependencia del creyente en lo que tiene de más elevado y personal (νόημα, 2 Cor 10, 5) y que termina en adoración [137]; por eso la fe "agrada a Dios", quien la impone como condición imprescindible para apropiarse todos los bienes de la salvación (cfr. Heb 5, 9). Cuando el Evangelio exige perderse para encontrarse y morir a sí mismo para vivir, es la fe quien realiza esta abdicación que implica la renuncia a la autonomía personal para dejarse llevar por Dios y permanecer bajo su dependencia. El *obsequium fidei* no es sólo la docilidad del creyente hacia el Revelador, sino el homenaje de la propia entrega dedicado a Aquel a quien se reconoce como único Señor y cuya autoridad suprema se confiesa. Finalmente, la fe es tan grande y tan indispensable porque sitúa exactamente a la criatura delante de su Autor, su Guía y su Fin último [138].

b) Esta actitud del alma sólo es auténticamente religiosa cuando se confía en Dios [139] con una perfecta seguridad [140]. Porque la fe no es una simple certeza de lo invisible fundada en la veracidad de "Aquél que no miente" (Tit, 1, 2), sino una confianza en el por-

---

135. Mt 8, 8-11; cfr. Rom 6, 16: "se es esclavo de aquel a quien se obedece"; la obediencia de la fe obtiene la justificación.

136. 2 Cor 10, 5; Rom 1, 5; 16, 26: que todas las naciones se entreguen a la fe (εἰς ὑπακοὴν πίστεως).

137. Mt 14, 33; Ioh 9, 38: "Creo, Señor, y se postró ante él"; Heb 11, 21 (cfr. FILÓN, *De spec. leg.*, IV, 178: μεταναστάς εἰς ἀλήθειαν καὶ τὴν τοῦ ἑνὸς τιμίου τιμήν). La incredulidad es un menosprecio (Num 14, 11).

138. Cualesquiera que sean los matices simultáneamente posibles de τὴν πίστιν τετήρηκα (2 Tim 4, 7; fórmula bien atestiguada en la epigrafía de Asia Menor, en el sentido de fidelidad a un compromiso: τὴν πίστιν ἐτήρησα; cfr. A. DEISSMANN, *Licht vom Ostem*, 4.ª ed., Tübingen, 1923, p. 262; τοὺς τὴν πίστιν εὐσεβῶς τε καὶ δικαίως τηρήσοντας, cfr. DITTENBERGER, *Or.* 339, 47; J. M. T. BARTON, *Bonum certamen certavi... Fidem servavi*, en *Biblica*, 1959, pp. 878-884), el Apóstol quiere ante todo proclamar, en las horas que preceden a su muerte, que ha sido fiel a su consagración a Cristo, que jamás ha dejado de pertenecerle y que continúa poniendo en El su confianza. τηρέω en el sentido de conservar (cfr. Ioh 2, 10) se opone aquí a ἀθετέω; cfr. 1 Tim 5, 12, τὴν πρώτην πίστιν ἠθέτησαν.

139. Πιστεύω poner la confianza en alguien (Ioh 2, 24) a menudo es sinónimo de πείθω: estar persuadido y confiado (2 Cor 1, 9; 2, 3; Heb 13, 18). Cfr. JENOFONTE, *Banquete*, VIII, 18: "los que están unidos por un mutuo amor... sienten una confianza recíproca, πιστεύειν δὲ καὶ πιστεύεσθαι".

140. En cuanto al pasado, el creyente no duda de que está justificado por el bautismo; en cuanto al presente, tiene conciencia de estar en el camino de la salvación, como salvado en acto (cfr. el participio presente σωζόμενος, Act 2, 47; 1 Cor 1, 18; 2 Cor 2, 15); en cuanto al futuro, "el Espíritu nos hace esperar de la fe los bienes que la justicia espera (Gal 5, 5; cfr. Rom 8, 24; Eccli 49, 10. ἐν πίστει ἐλπίδος; *Ep. Bernabé*, LV, 8: ἐνκατασφραγισθῇ εἰς τὴν καρδίαν ἡμῶν ἐν ἐλπίδι τῆς πίστεως αὐτοῦ). Cuando el fiel se asocia a Cristo inmutable, "el mismo ayer, y hoy, y siempre" (Heb 13, 8), se apoya en su auxilio indefectible; de suerte que la fe excluye el temor: πίστει... μὴ φοβηθείς (Heb 11, 27; cfr. Heb 11, 23; 13, 6; Mc 5, 36; 2 Mc 8, 13); cuando Pedro se empieza a hundir en el agua y siente miedo. no tiene una fe firme (Mt 14, 31).

venir justificada, tanto por la fidelidad de Dios que jamás falla en el cumplimiento de sus promesas —"Es imposible que Dios nos engañe" [141]—, como por su omnipotencia que resucita a los muertos [142]: "Sé en quién he puesto mi fe y estoy persuadido de su fuerza" [143].

Cuando Dios nos habla, más que instruirnos lo que hace es llamarnos a su reino, revelarnos el camino que conduce a él y los medios para llegar. Por eso los creyentes, definidos por esta vocación celeste (Heb 3, 1) y confiados en las promesas solemnes de Dios y en la mediación del Sumo Sacerdote, peregrinan por este desierto de aquí abajo hacia el reposo de Dios, formando una caravana que se encamina hacia el santuario celeste (4, 3; 11, 13-14). Su vida no es sólo una pura orientación hacia el futuro [144], sino también opción y compromiso existencial que les hace pasar de un mundo al otro. Han tenido que romper con antiguas dependencias, y perder todo apoyo en la tierra para no depender sino de Dios y de su ayuda [145]. Así "la fe es garantía de lo que se espera, prueba de las realidades invisibles" [146].

---

141. Heb 6, 18; cfr. 10, 36; Rom 3, 3; 2 Tim 2, 13: "Aunque somos infieles, El permanece fiel, porque no puede negarse a sí mismo (este contraste, en un himno tan antiguo, evoca el de la *negación* de Pedro y la *confesión* de Jesús, en el mismo momento y en el mismo lugar, según los tres sinópticos: Lc 22, 61-62; 22, 70; Mc 14, 62; 14, 66-72; Mt 26, 64; 26, 69-75; cfr. CH. MASSON, *Vers les Sources de l'Eau vive*, Lausanne, 1961, p. 101; C. SPICQ, *La Fidelité dans la Bible*, en *La Vie Spirituelle*, 437; 1958, pp. 311-327). La convicción básica de un creyente (θεμέλιος, primera noción de una ciencia; Heb 6, 11) es: "El Señor conoce a los que son suyos" (2 Tim 2, 19), es decir, los ama, los protege y los defiende. Al fundador y jefe de la nueva Alianza se le representa fiel, precisamente para fundamentar la fe de los cristianos (Heb 2, 17; 3, 6): κατανοήσατε... Ἰησοῦν πιστόν (Heb 3, 1; cfr. Heb 12, 2-3).

142. 1 Cor 15, 15; ss.; 2 Cor 1, 9; Heb 11, 19. 35; 1 Pet 1, 21; cfr. Est 4, 17 *b*: "Todo está sometido a tu poder, no hay nadie que pueda poner obstáculo si tú has resuelto salvar a Israel".

143. 2 Tim 1, 12: οἶδα γαρ ᾧ πεπίστευκα καὶ πέπεισμαι ὅτι δυνατός ἐστιν. El perfecto πεπίστευκα expresa a la vez lo inmutable y lo absoluto de la confianza: Hace tiempo puse mi confianza y conservo una confianza total. La fe es una persuasión (Gal 5, 8; πεισμονή, sustantivo verbal de πείθειν, cfr. Act 28, 24; 2 Cor 5, 11; Gal 1, 10); se está convencido de la verdad de un enunciado porque se tiene confianza en el que lo expone. Cuando el que revela es Dios, la convicción-persuasión es obediencia a su autoridad.

144. Heb 11, 15-16: πατρίδα ἐπιζητοῦσιν... κρείττονος ὀρέγονται; cfr. Heb 11, 7. 25. 39; Rom 5, 2; 6, 8; 8, 24 etc.

145. Así Moisés cuando rechaza "ser llamado hijo de una hija de un faraón, prefiriendo ser maltratado con el pueblo de Dios en vez del placer efímero del pecado, estimando como riqueza superior a los tesoros de Egipto el oprobio de Cristo (Heb 11, 24-26). La búsqueda de garantías humanas o de apoyos terrestres es denunciada siempre como una falta de fe: "Unos tienen sus carros, otros sus caballos; nosotros invocamos el nombre de Yavé nuestro Dios" (Ps 20, 8; cfr. Is 30, 16; 31, 1; Zach 4, 6; *Ps. Salom.* XVII, 37-40; FILÓN, *Quis rer. div. her.* 92-93).

146. Heb 11, 1 (cfr. nuestro comentario y el "Excursus": *La foi dans l'Epître aux Hébreux*, en *L'Epître aux Hébreux*, París, 1953, II, pp. 336 ss., 371-381); H. DÖRRIE, Ὑπόστασις. *Wort-und Bedeutungsgeschichte*, en *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. I Philologisch-historische Klasse* (1955) 35-92; IDEM, *Zu Hebr. XI, 1*, en *Z. N. T. W.* (1955)

Su ejemplo más sugestivo es sin duda el de Abrahán: "Esperando contra toda esperanza, creyó" en la palabra de Dios (Rom 4, 18). No duda en abandonar toda seguridad humana para hacerse nómada [147], ni en aceptar que vaya a tener un hijo cuando ya se encuentra viejo [148], ni en sacrificar a ese mismo hijo, al que estaba ligada la promesa de descendencia [149]. Todas las almas de fe se han abandonado a la Providencia, que ha multiplicado los milagros en su favor [150], y el Señor, frente a "las naciones del mundo" que viven preocupadas por su existencia, opondrá a sus discípulos que todo lo esperan de la solicitud de su Padre del cielo [151]. Si exige fe en su poder de taumaturgo antes de obrar las curaciones [152], lo hace ante todo para enseñar a los favorecidos a abandonarse con entera confianza en la bondad y omnipotencia del Dios Salvador (Eph 3, 20).

Se trata en efecto de los dos atributos divinos sobre los que Jesús ha insistido más. Por una parte, ha revelado a los discípulos "el nombre" del Padre [153], es decir, su amor [154] que llega hasta el sacri-

---

196-202; J. A. DÍAZ, *La estructura de la fe, según la Epístola a los Hebreos*, en *Cultura bíblica* (1956) 244-248. Sobre la fe en Qumrán y en *Heb*, cfr. H. KOSMALA, *Hebräer — Essener — Christen* (Leiden, 1959) 97 ss., y análogamente en Filón, cfr. A. BECKAERT, *Philon. De praemiis* (París, 1961) 21 ss.

147. Heb 11, 8-9: "Por la fe Abrahán obedeció a la llamada de marchar a un país que debía recibir en herencia, y se puso en camino sin saber a dónde iba... en tierra extraña, y viviendo en tiendas". Cfr. M. PEISKER, *Der Glaubensbegriff bei Philon, Hauptsächlich dargestellt an Moses und Abraham* (Breslau, 1935); S. SANDMEL, *Philo's Place in Judaism. A Study of Conceptions of Abraham in Jewish Literature* (Cincinnati, 1956).

148. Noventa y nueve años, según Gen 17, 1; cfr. Rom 4, 17-21; Heb 11, 11-12. En las mismas circunstancias, Zacarías duda (Lc 1, 18-20), Sara ríe (Gen 18, 12); pero ¿hay algo que pueda sorprender, si viene de Yavé?" (Gen 18, 14).

149. Heb 11, 17-19: "Por la fe, Abrahán, sometido a prueba, ofreció a Isaac, y era su hijo único el que ofrecía en sacrificio, el depositario de las promesas, aquél de quien se había dicho: Por Isaac tendrás una posteridad que lleve tu nombre. Dios, pensaba Abrahán, es capaz de resucitar a los muertos" (cfr. A. GEORGE, *Le sacrifice d'Abraham*, en *Études de Critique et d'Histoire religieuses*, Lyon, 1948, pp. 99-110). La Virgen María sufrió una prueba análoga de su fe, debiendo en apariencia elegir entre su propósito de virginidad y su maternidad divina.

150. Noé construyó el arca salvadora en una época en que no era necesaria (Heb 11, 7), Isac bendijo a Jacob "en previsión de lo que debía acontecer" (Heb 11, 20), los israelitas se lanzan a atravesar por el Mar Rojo como por tierra seca (vid. v. 29), los muros de Jericó se desploman (vid. v. 30), todas las victorias son posibles (vid. vv. 33 ss.; cfr. 1 Ioh 5, 4-5). Filón consideraba la fe en la Providencia, que él hacía depender de la bondad de Dios, como "lo que hay de más útil y necesario a la piedad. El Padre y el Creador, en efecto, tienen cuidado del engendrado" (*De opif. mundi*, 9-10, 171).

151. Lc 12, 22-34; cfr. 12, 11-12; Phil 4, 6-7; Heb 13, 5: "Contentaos con lo que tenéis al presente, porque Dios mismo ha dicho: No te dejaré ni te abandonaré".

152. "¿Creéis que puedo hacer esto?" (Mt 9, 28. Cfr. TH. SHEARER, *The Concept of "Faith" in the Synoptic Gospels*, en *The Expository Times*, LXIX, 1957, pp. 3-6).

153. Ioh 17, 6. 26; cfr. Ioh 1, 18; 3, 11 ss.; Mt 6, 9; 11, 27. Cfr. P. SCHRUERS, *La Paternité divine en Mt 5, 45 et 6, 26-32* (Lovaina, 1960); C. SPICQ, *Dieu et l'Homme selon le Nouveau Testament* (París, 1961) 68 ss.

ficio de su Hijo para la salvación de los pecadores [155]; por otra parte afirma que esta salvación hay que atribuirla a la omnipotencia divina [156], de la que participa el creyente cuando está íntimamente persuadido (Rom 4, 20-21): "Todo es posible para el que cree" (Lc 9, 22). *La fe de los Apóstoles se apoya fundamentalmente en esta potencia de Dios que comunica la vida,* ya se trate de traer hijos a la existencia [157], o de la resurrección de Jesús y de la nuestra [158], o de la vida del alma después de la muerte del pecado [159]. Creer es, por tan-

---

154. Mt 19, 17; Lc 11, 13; 12, 32; cfr. 1 Ioh 4, 8-10, 16: ἡμεῖς ἐγνώκαμεν καὶ πεπιστεύκαμεν τὴν ἀγάπην ἣν ἔχει ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν Ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν (AGAPÈ III, pp. 288 ss.).

155. Ioh 3, 16-18; Rom 8, 31-39; cfr. AGAPÉ I, pp. 246 ss.

156. "¿Quién puede salvarse? Esto es imposible para los hombres, pero no para Dios; porque todo es posible para Dios" (Mc 10, 27; cfr. Mt 19, 26; Lc 18, 27); "Mis ovejas no perecerán jamás y nadie las arrancará de mi mano. El Padre que me las ha dado es más grande que todo, y nadie puede arrancar nada de la mano de mi Padre" (Ioh 10, 28-30). "El Evangelio es una fuerza divina para la salvación de todo el que cree" (Rom 1, 16; cfr. 1 Cor 1, 18).

157. "Abrahán nuestro padre común creyó en Dios que da la vida a los muertos y llama la nada a la existencia" (Rom 4, 17). El nacimiento del Autor de la vida está justificado por este axioma del Génesis (18, 14): "Nada es imposible por parte de Dios" (Lc 1, 37). Cfr. Act 3, 16: "Por la fe en su Nombre, su Nombre ha consolidado a este hombre, y la fe en El le ha dado la salud"; Ps 77, 15: "Tú eres el Dios que hace prodigios".

158. "Qué extraordinaria grandeza reviste su poder en favor de vosotros, los creyentes, como atestigua la energía de la fuerza de su poder que ha desplegado en la persona de Cristo, resucitándole de entre los muertos" (Eph 1, 19-20); cfr. 1 Thes 4, 14: "Si creemos que Jesús ha muerto y resucitado, también a los que se han dormido en Jesús Dios les llevará con El"; Phil 3, 9-11: "La justicia que viene de Dios y se apoya en la fe, para conocerle, a El, con el poder de su resurrección... a fin de poder llegar a resucitar de entre los muertos". Sin el objeto y el apoyo de la resurrección de Cristo, la fe quedaría esfumada (1 Cor 15, 12-19). Cfr. F. X. DURWELL, *La Résurrection de Jésus mystère de salut* 3.ª ed. (Le Puy-París, 1955) 383 ss. Se ha atribuido demasiada importancia apologética al hallazgo del sepulcro vacío, el cual sin embargo no es mencionado en el *kerygma* de 1 Cor 15, 3-5, que transmite un texto muy primitivo de la Iglesia palestiniana (J. JEREMIAS, *Die Abendmalhlsworte Jesu,* Göttingen, 1935, pp. 72-74). Comprobar la resurrección de Cristo por la desaparición del cadáver del crucificado que hubiera podido ser ocultado y trasladado a otro lugar (Mt 27, 64; 28, 13; Ioh 20, 15), es "buscar entre los muertos al que está vivo" (Lc 24, 5). Este se manifestó en carne y hueso (Mt 28, 9; Lc 24, 39), no a creyentes, sino a discípulos que le tomaron primero por un espíritu o un fantasma (Lc 24, 37; 20, 20. 25). Les fue preciso tocar su cuerpo (Ioh 20, 27). Comió con ellos (Lc 24, 42). Les dio el tiempo necesario para identificarlo hasta el día en que ascendió al cielo (Lc 24, 50-53; Act 1, 9-11). La resurrección es, pues, un hecho histórico tan real como la muerte del Salvador. La fe en este acontecimiento se apoya en la declaración de testigos oculares que vieron las "Apariciones" del resucitado. Cfr. CH. MASSON, *Vers les Sources d'Eeau vive* (Lausanne, 1961) 102-152; F. GILS, *Pierre et la foi au Christ ressuscité,* en *Eph. theol. Lovanienses* (1962) 5-43.

159. "Vosotros habéis creído en la virtud de Dios que lo ha resucitado de entre los muertos. Vosotros que estábais muertos por el hecho de vuestras faltas y de vuestra carne incircuncisa: ¡os ha hecho revivir con El! El nos ha perdonado todas nuestras faltas" (Col 2, 12-13).

to, confiar en la intervención de Dios vivificador [160] y esperar de El ese bien supremo [161] que supera toda posibilidad humana (Mt 6, 27): la vida, su conservación, su crecimiento. Una de las expresiones más primitivas del *Credo* fue: "Creemos en Aquel que resucitó de entre los muertos, Jesucristo nuestro Señor, entregado por nuestros pecados y resucitado para nuestra justificación" [162].

Más que de una actitud del espíritu, se trata de una adhesión del corazón, de una fe-confianza que se mantiene en contacto con el Salvador para que su "virtud" pueda pasar a nosotros y curarnos de nuestros pecados [163]. Una mujer consigue tocar el borde de su vestido e instantáneamente queda curada de su enfermedad. Jesús, al notar que "una fuerza había salido de El", le dice: "Hija mía, tu fe te ha salvado" [164]. Esta fe viva, penetrada de caridad, permite entrar en comunicación con Cristo y hace fluir de El todas las gracias con la misma actualidad, igual procedencia e idénticos caracteres de eficacia que emanaron del Salvador a lo largo de su ministerio. Cristo es

---

160. El hombre se convierte al Dios vivo (1 Thes 1, 9) y da su fe a Cristo —ὁ ζῶν (Apc 1, 8), ἡ ζωή (Ioh 11, 25)— para vivir: El que cree, tiene la vida eterna (Ioh 3, 14-16; 6, 40. 47); el que no cree, muere en sus pecados (Ioh 8, 24). Sobre la fe cristológica, cfr. P. MORANT, *Der Glaube in der neutestamentliche Theologie,* en *Anima* (1958) 9 ss.; ED. D. O'CONNOR, *Faith in the Synoptic Gospels,* pp. 19 ss.

161. 1 Pet 3, 10 (AGAPE II, pp. 330 ss.). Cfr. M. MEINERTZ, *Theologie des Neuen Testamentes,* (Bonn, 1950) I, p. 92.

162. Rom 4, 24-25. Cfr. la excelente exégesis de D. M. STANLEY, *Christ's Resurrection in pauline Soteriology* (Roma, 1961).

163. Cfr. Lc 6, 19: "Toda esta multitud intentaba tocarle, porque de él salía una fuerza que curaba a todos". La fe es principio de unión con Dios (Eccli 25, 12); cfr. FILÓN: "La piedad y la fe unen a Dios... de Abrahán se dijo: Cuando alcanzó la fe, estaba más cerca de Dios" (*De migr. Ab.* 132).

164. Mt 9, 21; Lc 8, 46. San Agustín comenta con frecuencia este episodio, y compara la fe con unas manos que tocan a Cristo en las tinieblas. Este tocar no produce la fe que lleva a la justicia, sino la fe del corazón: "Será tu fe puramente espiritual la que me tocará cuando haya subido a mi Padre" (Serm. CXLIII, 4; *P. L.* XXXVIII, 786-787); "¿Qué es tocar, sino creer? Pues es por la fe como tocamos a Cristo. Ahora bien, es mejor tocar por la fe, sin poder tocar con las manos, que palpar con las manos sin poder tocar con la fe... Al tocarle por la fe, esta fe te salva. Conténtate con tocar por la fe, es decir, aproxímate sinceramente, cree firmemente" (*Serm.* CCXLVI, 4, col. 1155); "El tocar significa la fe... ¿Qué es acceder y tocar, sino aproximarse y creer?... Tocar es la fe del que toca, o mejor el acceso del creyente" (*Serm.* CCXLIV, 3, col. 1150). El Apóstol Tomás tocó al hombre, y confesó al Dios... No podemos tocar con nuestras manos al que en adelante se asienta en el cielo, pero podemos alcanzarle por la fe... Mantengamos con firmeza lo que no vemos" (*In I Ioh,* tract. I, 3; P. L. XXXV, 1980; CHR. MOHRMANN (*Credere in Deum,* en *Mélanges J. de Ghellinck,* Gembloux, 1951, pp. 277 ss.) cita el Sermón *Ed. Morin Guelf.,* 14, 2, siempre a propósito de la hemorroísa: *"Tangere autem corde, hoc est credere;* nam et illa mulier quae fimbriam tetigit, *corde tetigit, quia credidit...* Tetigit me aliquis, ait Dominus: tetigi me, credidi in me... Ascendit ergo nobis Christus, et tangamus eum, si credamus in eum, quia Filius Dei est, aeternus, coaeternus... Sic tangite ut haereatis. Sic haerete, ut nunquam separemini, sed cum illo permaneatis in divinitate, qui pro nobis mortuus est in infirmitate".

el término de nuestro acto de fe, mediante el cual nos ponemos en su presencia y le tocamos.

Más aún, "por medio de la fe, Cristo habita en nuestros corazones" (Eph 3, 17), toma posesión de ellos y establece allí su morada (Ioh 14, 23), no sólo en su humanidad, sino por su virtud omnipotente que le hace reinar sobre el alma con todas sus facultades de modo estable y soberano [165], de tal forma que la plenitud de vida contenida en Cristo se comunica al creyente, que se siente "lleno de la plenitud de Dios" (Eph 3, 19).

c) En cuanto el creyente se somete a la autoridad del Revelador y da crédito a su veracidad, inmediatamente acepta sin vacilaciones su doctrina como expresión de la verdad [166]. La misma fe que se presta a la persona del testigo es la que se adhiere al contenido de su mensaje [167]. Si la incredulidad es ignorancia, tinieblas y cegue-

---

165. El creyente, arraigado y fundado en el amor (AGAPÈ II, pp. 212 ss.), es una sola cosa con Cristo, porque de El hace el todo de su vida: "Para mí, vivir es Cristo" (Phil 1, 21). Es Cristo la sola regla de sus pensamientos, el motivo de sus acciones, el objeto de su amor: su fin último. No se puede emplear una expresión más fuerte (cfr. SAN AGUSTÍN, *In I Ioh*, tract. X, 5-6. El fin último resume todas nuestras metas; todo lo que el creyente piensa, desea, ama, hace, no son más que medios para llegar a este fin último, alcanzar a Cristo (III, 12). El creyente incorpora en sí mismo a Cristo, puesto que Cristo se convierte en el motivo y el motor de toda su actividad. El solo es a quien la fe ve, ama y busca en todo: "Ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí. Mi vida presente en la carne la vivo en la fe en el Hijo de Dios que me ama" (Gal 2, 20). "Qui in Christum credit, credendo in Christum, venit in eum Christus, et quodammodo unitur in eum" (SAN AGUSTÍN, *Serm.* CXLIV, 2; *P. L.* XXXVIII, 7888); "Quid est ergo credere in eum? Credendo amare, credendo diligere, credendo in eum ire" (IDEM, *In Ioh* 19, 6; *P. L.* XXXV, 1631).

166. Hay correlación entre πιστεύειν εἰς (ignorado en los LXX y en el griego clásico, pero preferido por San Juan) y πιστεύειν ὅτι (Mt 9, 28; Ioh 8, 24; 11, 27. 42; 13, 19; 14, 11; 16, 27. 30; 17, 8; 20, 31). Puesto que la proclamación de la Buena Nueva de la salvación es la pronunciación de una palabra verdadera (λόγος ἀληθείας, 2 Cor 6, 7; Col 1, 5; Eph 1, 13; ἡ ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελιου, Gal 2, 5; Iac 1, 18: "El nos ha engendrado por la Palabra de verdad"; cfr. L. E. ELLIOT-BINNS, *James I, 18*, en *New Testament Studies*, III, 1957, p. 151; O. BETZ, *Die Geburt der Gemeinde durch den Lehrer, Ibid.*, p. 323), el oyente que le da su asentimiento "obedece a la verdad" (Gal 5, 7; cfr. Rom 2, 8; 2 Thes 2, 13, πίστει ἀληθείας; 2 Tim 2, 18: apartarse de la verdad... arruinar la fe), y a la vez aprende y comprende la realidad de la gracia de Dios (Col 1, 6: ἠκούσατε καὶ ἐπέγνωτε τὴν χάριν τοῦ θεοῦ ἐν ἀληθείᾳ), que toda verdad viene por Cristo-Verdad (Ioh 1, 14. 16; 14, 6), quien garantiza el mensaje divino en cuanto realiza la salvación. Así, los creyentes son sensatos (φρόνιμοι, Rom 11, 25), y "todo discípulo bien formado es como su maestro" (Lc 6, 40). Sobre la noción bíblica de ἀλήθεια, cfr. E. HOSKYNS, F. M. DAVY, *L'énigme du Nouveau Testament* (Neuchâtel-París 1949) 24 ss.

167. "Muchos de los que oyeron este discurso creyeron" (Act 4, 4; cfr. 13, 12; 14, 1; 15, 7). πιστεύειν, empleado sin complemento o con dativo, significa la aceptación de un enunciado o de un hecho en cuanto poseen una realidad objetiva: Gabriel reprocha a Zacarías por no creer en la verdad de lo que le ha anunciado (Lc 1, 20). Jesús exhorta a sus discípulos a no creer en las pseudo-apariciones (Mc 13, 21), ni en los falsos profetas que inducen al error (Mt 24, 23-24, μὴ πιστεύσητε... πλανᾶσθαι); los Apóstoles, que toman el testimonio de las santas mujeres como una historia imagina-

ra [168], la fe es luz del espíritu y conocimiento [169]: la persuasión de que la economía salvadora proclamada por los Apóstoles ha sido concebida por el amor de Dios y ha llegado a su efectiva realización por medio de Cristo [170]. En términos más precisos, el creyente conoce y reconoce en Jesucristo a su Señor y Salvador [171].

Esta convición aparece descrita en los escritos tardíos del *Corpus* epistolar como ἐπίγνωσις (τῆς) ἀληθείας [172]. Dada la predilección de la lengua *koiné* por las formas compuestas, no se debe *a priori* atribuir a esta expresión un valor propio frente a la simple gnosis, pero el uso paulino muestra, no obstante, que se trata de un conocimiento, no más profundo o seguro, pero sí exacto y referente a un objeto particular [173]. La *epignosis* es un término técnico de la lengua neotestamentaria que designa el conocimiento proporcionado por la fe: *Los convertidos reciben el conocimiento de la verdad* [174] porque

---

ria, no creen en Cristo realmente resucitado (Lc 24, 11; Mc 16, 11. 14; cfr. Ioh 20, 25). "¡Si eres el Cristo, dínoslo! Si os lo digo no lo creeréis" (Lc 22, 67).

168. 2 Cor 3, 14; 6, 14-15; Eph 4, 17-18; cfr. Mt 23, 16-26.

169. En la oposición entre fe y obras desarrolladas por Iac 2, 14-26 (cfr. G. EICHOLZ, *Glaube und Werk bei Paulus und Jakobus*, Munich, 1961), la *pistis* se entiende del conocimiento puro y simple del *credo* evangélico.

170. De ahí la acepción objetiva de *pistis*: el cristianismo (Gal 1, 23) y más precisamente la sana doctrina, las verdades enseñadas, el mensaje evangélico (Act 7, 7; 2 Pet 1, 1; Ids 3, 20; comparar 1 Thes 3, 10 y Lc 1, 4); especialmente en las Pastorales (1 Tim 3, 9; 4, 6; 6, 12. 21; cfr. C. SPICQ, *Saint Paul. Les Epîtres Pastorales*, París, 1947, pp. CLXXXIV ss.).

171. 2 Pet 2, 20, ἐν ἐπιγνώσει τοῦ Κυρίου καί σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ; cfr. 2 Pet 1, 2-3; 3, 18; Ioh 4, 42. Los Apóstoles, que habían dado su fe-confianza al Maestro, llegan a la inteligencia de su origen divino: ἄρτι πιστεύετε (Ioh 16, 30); en cambio los herejes, por haber corrompido su razón (κατεφθαρμένοι τὸν νοῦν, 2 Tim 3, 8; cfr. διεφθαρμένων τὸν νοῦν, 1 Tim 6, 5), quedan privados de la verdad y en la incapacidad de adherirse a su manifestación (ἀδόκιμοι περὶ τῆν πίστιν, 2 Tim 3, 8), tanto como los paganos endurecidos que viven "sin nada en el espíritu, ἐν ματαιότητι τοῦ νοὸς αὐτῶν" (Eph 4, 17).

172. Cfr. nuestro "Excursus" (XVI, en *Les Epîtres Pastorales*, pp. 362-365. A la bibliografía debe añadirse H. KOSMALA (*Hebräer — Essener — Christen*, Leiden, 1959, pp. 135-173) que compara esta locución con el léxico de Qumrán, y sobre todo F. NÖTSCHER, *Vom Altem zum Neuem Testament* (Bonn, 1962) 112-125; M. K. SULLIVAN, *Epignosis in the Epistles of St Paul*, en *Analecta Biblica*, 18 (Roma, 1963) 405-416.

173. Los filósofos conocen bien lo que Dios ha prescrito (Rom 1, 32, τὸ δικαίωμα τοῦ θεοῦ ἐπιγνόντες; cfr. la *da'at émét* de Qumrán, *Regla*, IX, 17-20; O. BETZ, *Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte*, Tübingen, 1960, p. 53); los Colosenses son exactamente informados acerca de la voluntad de Dios (Col 1, 9, ἐπίγνωσις τοῦ θελήματος αὐτοῦ). La fe aclara de una manera precisa todo el bien que está en nuestra mano realizar (Philm 6, ἐν ἐπιγνώσει παντὸς ἀγαθοῦ). En Persia, según Filón, los Magos buscan silenciosamente en los datos de la naturaleza el descubrimiento de la verdad, πρὸς ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας (Quod omn. prob. 74); para Epicteto: "El hombre ha recibido de la naturaleza las reglas y normas que le permiten descubrir la verdad, λαβών... εἰς ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας" (II, 20, 21).

174. Heb 10, 26, τὸ λαβεῖν τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας. Los creyentes son los que conocen la verdad: τοῖς πιστοῖς καὶ ἐπεγνωκόσι τὴν ἀλήθειαν (1 Tim 4, 3). La vocación del Apóstol consiste en llevar a los elegidos a la fe y en darles a conocer la verdad religiosa: κατὰ πίστιν... καὶ ἐπίγνωσιν

creer lo que Dios ha revelado es conocer el camino de la salvación y comprometerse en él [175]. Por eso se dará a *aletheia* su acepción etimológica (lo no disimulado, no celado) concerniente a una realidad que ya no está oculta sino que aparece al descubierto y cuya naturaleza propia se distingue de las apariencias a veces engañosas [176]. Así la *epignosis* de la Verdad forma parte del *kerygma* y resulta de la revelación [177]: corresponde exactamente a la fe que depende de la predicación de la palabra de Cristo, según Rom 10, 17.

Consecuente a la exposición del mensaje salvador, la fe es ante todo aceptación cordial de la justificación otorgada por Dios; mas para obtener la salvación ha de conseguir expresarse en la confesión "de boca" y en fidelidad de vida (Rom 10, 9-10; Tit 1, 16). Una convicción sincera tiene que traducirse necesariamente en la conducta (2 Cor 4, 13; 8, 7), y el Señor hizo de esta lealtad valerosa la *conditio sine qua non* de la entrada en el reino de los cielos [178]. El

---

ἀληθείας τῆς κατ' εὐσέβειαν (Tit 1, 1). De ningún modo se debe excluir de este conocimiento el matiz bíblico de una relación entre el objeto y el sujeto: "aprehensión" (cfr. 1Cor 13, 12).

175. "Dios quiere que todos los hombres se salven y vengan al conocimiento de la verdad (un solo Dios y un solo mediador)" (1 Tim 2, 4. Comparar Ioh 8, 31: "Si permanecéis en mi palabra... conoceréis la verdad y la verdad os hará libres"). Cuando San Pablo evoca "la predicación y la enseñanza conformes a la verdad que está en Jesús" (Eph 4, 21), hace recordar la proclamación del mensaje y la primera catequesis oídas por los conversos: una y otra tenían por objeto la verdad del Evangelio, más concretamente: "Jesús muerto y resucitado, que por este medio ha llegado a ser plenamente Cristo, Mesías y Señor, y para los creyentes, principio de su vida nueva" (I. DE LA POTTERIE, *Jésus et la vérité d'après Eph 4, 21*, en *Analecta Biblica* 18, p. 55). "La verdad que está en Jesús" es el objeto de la fe, la obra de salvación cumplida por Jesús y principio de vida nueva para los creyentes.

176. Ioh 4, 23. Cfr. O. PRUNET, *La Morale chrétienne d'après les écrits johanniques* (París, 1957) 4 ss. T. W. MANSON, *On Paul and John* (Londres, 1963) 93 ss. F. M. BRAUN, *Jean le Théologien* II (París, 1964) 126 ss.

177. La *epignosis* es el objeto de la enseñanza, el fruto de la instrucción; cfr. sus empleos con ἀκούειν (Col 1, 6; Eph 1, 13; 4, 21), μανθάνειν (2 Tim 3, 7), μαθητεύειν (Eph 4, 21), παιδεύειν (2 Tim 2, 25), διδάσκειν (Eph 4, 21; 1 Tim 2, 7, διδάσκαλος ἐν πίστει καὶ ἀληθείᾳ; cfr. Mt 22, 16 ἐν ἀληθείᾳ διδάσκειν). Estos empleos están en relación con los de ἐπιγιγνώσκειν "divulgar" (usado como sinónimo de καταγγέλειν), en las fórmulas finales de las inscripciones helenísticas, y relativas a la comunicación de decretos al extrajero: "para hacer saber, para poner en conocimiento de". Cfr. *I G.* IX, 2, 519, *l.* 7; XII, 5, 599, *l.* 10-11; 653, *l.* 64; XII, 9, 4, *l.* 12; CH. MICHEL, *Recueil des Inscriptions grecques* (París 1900) n. 1014, 26; DITTENBERGER, *Syl.* 694, 19; 1101, 22; *Insc. de Sardes*, IV, 7; *de Seleucia* (en C. B. WELLES, Royal Correspondence in the hellenistic Period, New Haven, 1934, n. XLV, 17); *Inscriptions de Thasos*, 170, 25; 175, 7-13. Cfr. M. HOLLEAUX, *Études d'Epigraphie et d'Histoire grecques* (París, 1942) III, 241 ss.

178. El texto principal es Mt 10, 32-33 (= Lc 12, 8-9): "Todo el que me confiese... Todo el que me niegue", que ha orientado toda la tradición (cfr. Apc 3, 5). ὁμολογεῖν, es reconocer que Jesús es el Cristo (Ioh 9, 22; 12, 42), Señor (Rom 10, 9), Hijo de Dios (1 Ioh 2, 23), hacer profesión de fe cristiana (1 Tim 6, 12; Heb 4, 14). Lo opuesto es ἐπαισχύνεσθαι "enrojecer, avergonzarse" (Mc 8, 38) y sobre todo ἀρνεῖσθαι "negar". Ante Pilatos, los judíos han renegado de Jesús, el Santo, el Justo (Act 3, 13-14). Para los cristianos la *harnesis* sería un rechazo de la fe (1 Tim 5, 9; 2 Tim 2, 12-13:

mismo reconoció ante el Sanedrín y ante Pilato su condición de Mesías-Rey y murió como testigo de la verdad [179]; desde entonces, Timoteo (1 Tim 6, 12) y todos los cristianos expresan solemnemente en el bautismo su fe en Cristo, Señor, Salvador e Hijo de Dios [180].

εἰ ἀρνησόμεθα = εἰ ἀπιστοῦμεν; Apc 2, 13), la negativa a reconocer a Jesús como solo Maestro y Señor (Ids 4; 2 Pet 2, 1; Apc 3, 8); el renegado (ὁ ἀρνούμενος) es un mentiroso (1 Ioh 2, 2). Juan el Bautista fue el primer confesor cristiano: ὡμολόγησεν καὶ οὐκ ἠρνήσατο (Ioh 1, 21), en tanto que Pedro negó ser de los discípulos de Jesús (Ioh 18, 25, ἠρνήσατο; cfr. C. H. DODD, *Historical Tradition in the fourt Gospel*, Cambridge, 1963, p. 299).

179. Ioh 18, 33-38; 1 Tim 6, 13. Cfr. O. LINTON, *The Trial of Jesus and the Interpretation of Psalm CX*, en *New Testament Studies* (1961) 258-262.

180. La humanidad se divide según sus convicciones sobre el Mesías-Salvador (Lc 2, 34; Mt 16, 15). Casi todas las profesiones de fe (*homologías*) del Nuevo Testamento tienen por objeto explícito la persona de Jesucristo. El mismo había exigido constantemente que se creyera en El (Ioh 7, 37-38; 8, 24; 13, 19; 16, 9) para tener la vida eterna (Ioh 3, 16; 6, 40), y los creyentes de la Nueva Alianza se entregan a El (Ioh 2, 11), confiando plenamente en su poder (Mt 8, 13; 9, 29; 15, 28; en el Evangelio de San Mateo, la fe tiene por objeto la ἐξουσία de Jesús; cfr. G. BARTH y H. J. HELD, en G. BORNKAMM, *Überlieferung und Auslegung im Matthäus-Evangelium*, Neukirchen, 1960, pp. 105 ss., 272 ss. Para los *Hechos de los Apóstoles*, cfr. Bo REICKE, *Glaube und Leben der Urgemeinde*, Zurich, 1957, pp. 38 ss.). Un análisis de los objetos explícitos de fe en el N. T. exigiría un desarrollo muy amplio; mencionemos solamente: Jesús santo de Dios (Ioh 6, 69), Hijo del Hombre (Ioh 9, 35-36), rey de Israel y Mesías (Mt 21, 9; Ioh 1, 49; 9, 22; 11, 27; 20, 31; Act 2, 36; Gal 2, 16; 1 Ioh 5, 1), que viene a cumplir las Escrituras (Act 8, 35; Lc 24, 25; Ioh 5, 39), preexistente (Ioh 8, 58), descendido del cielo (Ioh 3, 31; 6, 51), enviado del Padre (Ioh 3, 34; 6, 29; 11, 42; 16, 27. 30; 17, 8. 21), encarnado (1 Ioh 4, 3; 5, 1; 2 Ioh 7), luz y revelador (Ioh 12, 36. 46; 14, 10), Salvador del mundo (Ioh 4, 42; 1 Ioh 4, 14), Hijo de Dios (Mt 11, 27; Mc 1, 1; Lc 3, 22; Ioh 1, 14; 3, 16. 36; 6, 40; Heb 4, 14; 5, 5. 8; 1 Ioh 2, 23; 5, 10. 13), Dios (Ioh 10, 33 ss. Cfr. J. HUBY, *Le Discours de Jésus après la Cène*, París, 1942, pp. 126 ss.). Para San Pablo, la fe reconoce ante todo a Jesús como Señor (1 Cor 12, 3; 2 Cor 4, 5; Rom 10, 9; Phil 2, 11; Philm 5) y Redentor (Rom 3, 25; 5, 6-11; 1 Cor 15, 1-17; Col 1, 13-14; para la Epístola a los Hebreos, cfr. C. SPICQ, *Commentaire*, II, pp. 374 ss.), situado en el centro del plan divino de la salvación, que constituye el "misterio de Cristo" (Eph 3, 4; Col 4, 3; cfr. Col 2, 2) o el "misterio del Evangelio (Eph 6, 19; cfr. Col 1, 26-28), "el misterio de la fe" (1 Tim 3, 9). Cristológica, la fe es igualmente monoteísta: "Para nosotros sólo hay un Dios, el Padre, de quien son todas las cosas, y nosotros por El y un solo Señor, Jesucriso, por quien son todas las cosas, y nosotros por El" (1 Cor 8, 6; cfr. E. STAUFFER, *Die Theologie des Neuen Testaments*, 4.ª ed., Gütersloh, 1948, p. 221); "La vida eterna es conocer al único verdadero Dios y a su enviado Jesucristo" (Ioh 17, 3; cfr. 12, 44); y por tanto creer en "Dios vivo y verdadero" (1 Thes 1, 9), único y creador (Act 14, 5; Heb 11, 3; Iac 2, 19), que es todo amor (1 Ioh 4, 16; cfr. AGAPÈ III, p. 288); finalmente, Heb 11, 6 resumirá el doble objeto de la fe: creer que Dios existe, que es todopoderoso (Mc 11, 22) y remunerador. Los Apóstoles explicitaron poco a poco los elementos de estos ἐπουράνια-ἐπίγεια (Ioh 3, 12), constituyendo un cuerpo de doctrina (Rom 6, 17) cada vez más complejo (Heb 5, 12-6, 2), que se imponía igualmente a la adhesión del espíritu (cfr. 1 Col 16, 22; Gal 1, 8-9); lo cual de ningún modo suponía dificultad para los convertidos (cfr. J. B. FREY, *Les Juifs avaient-ils des Dogmes?*, en *Gregorianum*, 1927, pp. 489-507). Muy diversas en su formulación las profesiones de fe debían formularse con bastante frecuencia en la Iglesia primitiva, pero sobre todo en la liturgia bau-

Según el uso habitual del término, la homología es ante todo una declaración pública (cfr. Act 7, 17), a la que la presencia de numerosos testigos (1 Tim 1, 16) da un carácter oficial de proclamación: se afirma una convicción (Act 23, 8; Tit 1, 16), e incluso, cuando se hace en el culto, se canta, siendo entonces sinónimo de *exomológesis* (Heb 13, 15). Pero sobre todo se emplea en el lenguaje judicial [181] y jurídico [182], como la expresión consagrada para significar el acuerdo entre las partes; éstas declaran su consentimiento, suscriben un contrato, conciertan de modo especial determinadas claúsulas [183],

---

tismal, cfr. R. ROMANIUK, *L'Amour du Père et du Fils dans la sotériologie de saint Paul* (Roma, 1961) 82-86 (da la bibliografía), sobre todo C. BUTLER, *The Object of Faith according to St Paul's Epistles*, en *Analecta Biblica*, 17 (Roma, 1963) 15-30.

181. Cfr. el índice (in h. v.) de L. GERNET, *Démosthène. Plaidoyers civils* (París, 1960) IV, p. 172; *P. Ent.* XLIV, 6: ἐαν μὲν ὁμολογῇ = si ella reconoce su deuda. En este sentido, cfr. Act 24, 14: "confieso". A la *homología* se opone la blasfemia: toda palabra que difame a Dios, a sus enviados, su pueblo, su templo su revelación y su religión (1 Mc 7, 38; Act 6, 11; 26, 11; Rom 2, 24; 1 Tim 1, 13; 6, 1; Tit 2, 5; 2 Pet 2, 2), que atente contra la majestad divina, contra el honor que le es debido. La blasfemia es un ultraje (Num 15, 30; 2 Reg 19, 22). Primitivamente βλασφημία es, en el griego profano, una palabra malsonante e irrespetuosa que se pronuncia a lo largo de un sacrificio o de una ceremonia religiosa. En la Biblia es el pecado de los impíos y de los desesperados (Apc 16, 9) o de los hombres de poca fe que hablan mal de Dios, le insultan, le dirigen reproches: dudan de su poder salvador, de la sabiduría de su providencia, de su amor etc. Cfr. la excelente clasificación de W. BAUER, *Griechisch-deutches Wörterbuch* (5.ª ed. Berlín, 1958) *in h. v.*

182. Gayo, después de establecer que toda obligación deriva de un contrato (o de un delito), precisa que la obligación verbal se forma por la pregunta y la respuesta, y ofrece como ejemplo de fórmula válida tanto para los ciudadanos romanos como para los extranjeros: ὁμολογεῖς? — ὁμολογῶ; πίστει κελεύεις? — πίστει κελεύω (*Institutes*, 93). L. WENGER, *Die Quellen des römischen Rechts* (Viena, 1953) 736, nn. 15-16; C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux*, I, p. 67, n. 1; 320, n. 6; A. B. SCHWARZ, *Homologie und Protokoll in den Papyrusurkunden*, en *The Journal of juristic Papyrologie* (1961) 177-242.

183. *Sammelbuch*, 9291, 30 (11 nov. 93 de nuestra era); 9292, 5; 9293, 9, etc. Constantemente, a partir del siglo II, se lee en los documentos de contrato, después de la promesa de garantía y antes de la ὑπογραφή del declarante, la fórmula: "καὶ ἐπερωτηθεὶς ὡμολόγησα — e interrogado, lo reconocí, convine en ello"; sería el equivalente de nuestro "visto bueno" o según el léxico notarial: "El declarante, después de oir la lectura de sus declaraciones, persiste y firma." F. DE VISSCHER (*La pseudo-stipulation* ΕΠΕΡΩΤΗΘΕΙΣ ΩΜΟΛΟΓΗΣΑ, en *Symbolae R. Taubensch'ag*, Varsovia, 1957, II, pp. 161-169, que ignora el excelente M. J. BRY, *Essai sur la vente dans les papyrus*, París, 1909, pp. 108 ss.), cita numerosos ejemplos de contratos de matrimonio, adopción, venta, préstamo, alquiler, depósito, mandato, arrendamiento, fianza, testamento pago de salario en los que la *homología* confiere al documento su autoridad (*P. Princet.* III, 150, 26; 177, 3; *B. G. U.* 887, 18; *P. Oxy.* 905, 18-20; 1626, 25; 1695, 31; 1711, 21...; puede añadirse *P. Rend. Har.* 80, 38 y 44; 139, 9-10; 140; *P. Antinop.* 38, 21; 39. 14; 42; 29; *P. Mert.* 36, 19; 37, 13; 98, 19; *P. Goth.* 5, 7; 6, 15; 9, 21; *P. Vind. Bosw.* 6, 6, 19; 8, 24; *P. Oxf.* 15, 19; *P. Gen.* 43, 17; *P. Varren*, 10, 30; *P. Osl.* 37, 18-19; 135, 29; 138, 20-21; *P. Ryl.* 657, 10; 662, 21; *Sammelbuch* 9497; *P. Fouad* 39, 12; *B. G. U.* 13, 17; 373, 15; *P. Mil. Vogliano*, 71, 6, 27; *P. Brooklyn Gr.* III, 5, 8, 13, 16, 20, en *Chronique d'Égipte*, 1962, p. 155; ὁμολογία γαμοῦ *Journal of jur. Papyrol.*, 1962, p. 172; ὁμολογῶ ἑκουσίως καὶ αὐθαιρέτως, *P. Vindob.*

y a veces incluso añaden el peso de un juramento [184]. Ahora bien, esta afirmación tiene el carácter de una promesa y finalmente de un *compromiso,* puesto que se trata de determinar para el futuro un estado, o el ejercicio de unos derechos y el cumplimiento de unos deberes que actualmente se establecen [185]. Así, el que pronuncia su *homología,* no sólo confiesa su convicción acerca de la divinidad de Cristo y la plena adhesión a su revelación (2 Cor 9, 13), sino que le reconoce como su Señor y Maestro, profesa pertenecerle y se compromete a obedecer a sus mandamientos. Su "profesión de fe" [186] expresa tanto un estilo de vida [187] como la fidelidad y la obediencia a la verdad. La conducta debe estar en armonía con la creencia [188]: "los que participan de la vocación celeste" han hecho a la vez una profesión de fe en Cristo Sumo Sacerdote (Heb 3, 1) y una profesión de indefectible esperanza (10, 23). Una vez así comprometidos, se les exige que se mantengan firmes, que sean fieles a su juramento [189] y realicen plenamente la vida cristiana, según las palabras de Heb 10, 18: "Mi justo vivirá por la fe-fidelidad" [190].

Sijpesteijn, VI, 4; XI, 4; XI, 13; XII, 6, 13, 17, etc.). E. KIESSLING, *Quittungshomologie über den Empfang eines Verpflichtungsvermächtnisses,* en *Zeitschrift Savigny Stift.* 1957, p. 350.

184. Después de haber estipulado: "La caución es válida, redactada en un solo ejemplar; interrogados, hemos declarado nuestro acuerdo", los firmantes glosan. "Nosotros, los abajo firmantes, hemos hecho acta de caución, y prestado juramento divino: las cláusulas aquí expresadas nos satisfacen" (*P. Fouad,* XX, 11-14; comparar Mt 14, 7, μεθ' ὅρκου ὡμολόγησεν). A veces la fórmula es más desarrollada: περὶ δὲ τοῦ ταῦτα ορθῶς καλῶς γείνεσθαι ἐπηρωτηθέντες ὑπο σοῦ ὡμολογήσαμεν (*P. Oxy.* 1040, 32-35; *B. G. U.* 667, 18; *P. Flor.* 29, 11-13; 96, 5 y 13). Para describir el tratado de alianza que los habitantes de Samos concluyeron con los griegos, Herodoto se expresa así: πίστιν τε καὶ ἐποιεῦντο (IX, 92).

185. Cfr. *P. Ent.* LV, 14: ἀεὶ ὁμολογοῦντες ἀποδώσειν, "aunque sin cesar prometen pagármelos, están dando largas" (cfr. *P. Antin.* XCI, 10: καὶ εἰς τὴν ἀσφάλειαν ταύτην, σοι πεποίημαι τὴν ὁμολογίαν κυρίαν οὖσαν καὶ βεβαίαν; *I G.* XII, 7, 62, *l.* 34: πίστιν ἐπιθήσει = el arrendatario se comprometerá formalmente ante los administradores). ἐπερωτᾶν-ὁμολογεῖν se traducen al latín: *rogare-promittere.* Cfr. L. GERNET, *Droit et Societé dans la Grèce ancienne* (París 1955) 203, 218 ss. En el lenguaje diplomático, tratados y pactos (συνθήκαι, σπονδαί) se decían también: "acuerdo, convención, arreglo" (*homología*), especialmente para una rendición (HERODOTO, VII, 156; VIII, 52; TUCÍDIDES, II, 58; 6, 10; PLATÓN, Teet. 145 *c*), εἰρήνη para un tratado de paz; ἐκεχειρία para una tregua una suspensión de armas; συμμαχία (asociación de combate) = tratado de unión etc. Cfr. FILÓN, *De ebr.* 39.

186. Cfr. G. BORNKAMM, *Das Bekenntnis im Hebräerbrief,* en *Theologische Blätter* (1942) 56-76; O. CULLMANN, *Les premières professions de foi chrétienne* 2.ª ed. (París, 1948). Es necesario recordar que אמנה no significa sólo "confiar en alguien", sino también *aceptar un compromiso* (cfr. *P. Hab.* II, 3-4).

187. Heb 11, 13: "Confesándose extranjeros y peregrinos sobre la tierra".

188. Se reconoce a un falso doctor en que *profesa* conocer al verdadero Dios, pero *reniega* de El por su vida (Tit 1, 16).

189. Κρατεῖν, κατέχειν ὁμολογίαν (Heb 4, 14; 10, 23; cfr. Heb 6, 18; Apc 2, 13; 3, 11). Timoteo hizo su bella profesión de fe en orden a la vida eterna (1 Tim 6, 10). El objeto de la fe son "los bienes esperados" (Heb 1, 1).

190. Cfr. Rom 1, 17; Gal 3, 11. A. FEUILLET, *La citation d'Habacuc II, 4 et les huit premiers chapitres de l'Épître aux Romains,* en *New Testament*

III. *Estabilidad y práctica de la Verdad*

Si la fe es respuesta del hombre a la llamada de Dios y compromiso por el que se obliga a observar las cláusulas de su Alianza, la *homología* sólo tendrá valor en función de la buena fe y de la lealtad del "fiel" [191]. Esta excelente denominación (Act 10, 45) expresa ante todo la sinceridad del cristiano: un hombre seguro [192]; pero también el fundamento en el que descansa su estabilidad: "sólidamente plantado" en Dios [193], apoyándose en la fortaleza y en la potencia divina, participando de su firmeza [194], el cristiano no vacila ni cede [195]. Así, como su convicción intelectual tiene las máximas garantías [196], la fuerza y la paz de su corazón se apoyan en el poder de Dios que resucitó a Cristo [197] y en la promesa del Salvador: "To-

---

Studies VI (1959) 52-80. H. Fr. CAMPENHAUSEN define excelentemente: "Glauben, d. h. verstehen, annehmen und von hier aus leben" (*Tradition und Leben. Kräfte der Kirchegeschichte,* Tübingen, 1960, p. 12).

191. Daniel era εὐθύτης (Dan 6, 4. 22; Theod.). La *homología* fue primero un concordato, una convención relativa a cuestiones de dinero, más tarde se extendió a todo acuerdo o contrato. πίστις en el lenguaje corriente significa lealtad, buena fe: "El hombre ha nacido para la fidelidad (πρὸς πίστιν) y arruinarla es arruinar la cualidad distintiva del hombre (EPICTETO II, 4. 1; cfr. 22, 25), y está asociada a αἰδώς "el respeto de sí" (I, 3, 4; III, 14, 13; MARCO AURELIO III, 7, 1; V, 33, 3; X, 13, 2). Cfr. πίστεως καὶ μεγαλοφροσύνης ἕνεκα (*Supl. Epigr. gr.* VII, 135, 24). Sobre la conexión fe-rectitud, cfr. Eccli 2, 6; 15, 15. En el lenguaje jurídico, la πίστις es la garantía de la buena fe. En el tratado concluido entre Atenas y Reggio de Calabria, las obligaciones de ambas partes serán observadas "fielmente, sin dolo y sin enredo, ἔσται πιστὰ καὶ ἄδολα καὶ ἁπλᾶ (M. N. TOD, *A Selection of greek historical Inscriptions,* 2.ª ed. Oxford, 1951, I, n, 58, 11); cfr. πίστιν δοῦναι = dar garantías (IDEM, II, 123, 30).

192. *Né 'éman.* = el hombre estable o fiel, es la designación de todos los grandes servidores de Dios: Abrahán (Neh 9, 8; Eccli 44, 20; 1 Mach 2, 52), Sadoc "sacerdote fiel, que obrará según mi corazón y según mi alma" (1 Sam 2, 35), David (1 Sam 22, 14; cfr. 1 Sam 25, 28; 2 Sam 7, 6), Josías (Eccli 49, 3), sobre todo Moisés (Num 12, 7; cfr. P. MICHALON, *La Foi, rencontre de Dieu et engagemente envers Dieu selon L'Ancien Testament,* en *Nouvelle Revue Théologique,* 1953, pp. 587-600), que será comparado a Jesús, el Gran Pontífice fiel (Heb 2, 17-3, 6), San Pablo (1 Cor 7, 25; 1 Tim 1, 12), Tíquico, Epafras y Timoteo (Eph 6, 21; Col 1, 7; 1 Cor 4, 17), y todos los que, habiendo recibido algún don de Dios, están obligados a conservarlo y hacerlo valer, como hombres dignos de confianza (Mt 25, 21. 23; Lc 12, 42; 1 Cor 4, 2; Gal 5, 22). Todos tienen el "corazón firme" (Ps 88, 8. 37). Cfr. las observaciones filológicas de J. BARR, *The semantics of biblical Language* (2.ª ed. Londres 1962) 187 ss.

193. Is 22, 23; Jer 32, 41. Comparar Iob 39, 24: *lo ya 'amin* "ya no se mantiene en su sitio, no se sostiene".

194. Cfr. 1 Thes 5, 24; 2 Thes 3, 3; 1 Cor 1, 9; 10, 13; Phil 1, 6; Ioh 1, 9. A la inversa del hombre que no mantiene su palabra, Dios cumple lo que promete (Num 23, 19; 2 Tim 2, 13). A la inversa de los ídolos que son vanidad, debilidad, puro viento y nada, el verdadero Dios es inmutable (Mal 3, 6), es la seguridad misma para los que en El confían (Ex 34, 6; Dt 7, 9; Rom 11, 29).

195. Is 28, 16: "El que cree, no se mudará"; Heb 10, 39).

196. "No fue siguiendo artificiosas fábulas como os dimos a conocer el poder y la venida de Nuestro Señor Jesucristo" (2 Pet 1, 16; cfr. Lc 1, 4 τὴν ἀσφάλειαν).

do es posible para el que cree" (Mc 9, 23); "Si tenéis fe... nada os será imposible" (Mt 17, 20), ni siquiera trasladar los montes [198].

Resulta, pues, evidente que la psicología de la fe es lo opuesto a la incertidumbre, a la inestabilidad y a la fragilidad. Su epíteto propio es la firmeza. El Señor, después de rogar para que la fe de Pedro no desfallezca, pide a su apóstol que "confirme a sus hermanos" [199]. Desde entonces, el mejor elogio que se puede hacer de una comunidad es el de su solidez en la fe [200]. Así como un armazón de vigas bien ensambladas es inconmovible (Eccli 22, 19), la fe se mantiene firme apoyada en la base indefectible de la ayuda divina [201]. En esta tenacidad, en esta obstinación [202] se reconoce que la fe participa de la fuerza de Dios [203].

Este fortalecimiento del corazón se halla ordenado a la producción de "toda obra y palabra buena" (2 Thes 2, 17); porque caminar en la fe (2 Cor 5, 7) es hacer las buenas acciones que "Dios tiene de antemano preparadas para que las practiquemos" (Eph 2, 8-10). Mientras que el hereje no tiene aptitud para las buenas obras (Tit 1, 16), el creyente está siempre dispuesto y preparado [204], porque Dios ha ido formando su corazón para este fin [205]. La misma do-

197. Col 1, 12; Eph 1, 19; cfr. Rom 4, 21. 24.

198. Mt 21, 21. Metáfora rabínica para: "resolver problemas insolubles", aquí: realizar lo imposible, que es lo propio de la omnipotencia de Dios. En esta advertencia de tipo profético dada a los Apóstoles para el cumplimiento de su misión. Jesús pone como condición para esta eficacia extraordinaria, una fe-confianza absoluta en su palabra, en su poder, en su persona. Por la fe, los Apóstoles pueden poner por obra el poder mismo del Señor, disponen de él para el ministerio que les ha sido confiado. Cfr. J. Duplacy, *La Foi qui déplace les montagnes*, en *Mémorial A. Gelin* (Le Puy-París, 1961) 273-287.

199. Lc 22, 32 (E. Sutcliffe, *Et tu aliquando conversus*, en *Catholic Biblical Quarterly*, 1953, pp. 305-310); στηρίζω "hundir sólidamente, fijar", después "permanecer estacionario, detenido", finalmente "persistir"; cfr. Act 18, 23; 1 Thes 3, 2; 1 Pet 5, 10; *supra*, p. 165.

200. Act 16, 5 (ἐστερεοῦντο τῇ πίστει); Col 2, 5, τὸ στερέωμα τῆς πίστεως; cfr. Apc 3, 2.

201. Col 1, 23: ἐπιμένετε τῇ πίστει τεθεμελιωμένοι καὶ ἑδραῖοι; 1 Pet 5, 9: στερεοὶ τῇ πίστει. Cfr. Is 50, 7: "Yavé me socorre, por eso mantengo mi semblante duro como una piedra —ὡς στερεὰν πέτραν (cfr. Lc 9, 51)— y sé que no seré defraudado". Es Dios quien reafirma (1 Thes 3, 13; 2 Thes 2, 17; 3, 3; Rom 16, 25) y da un "corazón tenaz" (Eccli 6, 37; cfr. Ez 2, 4), resuelto y fuerte para perseverar (Idc 19, 5; Iac 5, 8; cfr. "el corazón dispuesto = animoso", Ps 57, 8). Cfr. *P. Mil Vogliano*, 73, 11: πίστιν εὐνοίας μαθοῦσα = habiendo comprendido la fidelidad de nuestro afecto.

202. Heb 11, 27: "Por la fe... Moisés se mantuvo firme". El aoristo ἐκαρτέρησεν (lit. perduro, se obstinó) resume en un instante los cuarenta años de Madián, y se opone a la cobardía de Egipto (κατέλιπεν).

203. 1 Cor 6, 13; cfr. i Cor 15, 1; 2 Cor 1, 24 (στήκω = mantenerse en pie", Rom 14, 4). Sin duda a causa de esta reciedumbre la fe es comparada a una coraza (1 Thes 5, 8) y a un escudo (Eph 6, 16), armas defensivas en la panoplia del cristiano; cfr. πίστις-ὑπομονή, Iac 1, 3-4. Léase la elaboración teológica de L. Roy, *La fermeté et la rectitude à propos de la Vie chrétienne*, en *Laval théologique et philosophique* (1961) 122-143; P. Adnès, *Fidelité*, en *Dictionnaire de spiritualité*, V, 308 ss.

204. Tit 3, 1; 2 Tim 2, 21; Heb 13, 21.

205. 2 Thes 1, 11: "Que Dios dé la plenitud a toda buena voluntad de bien y a toda actividad de fe".

cilidad de espíritu y de voluntad que hace adherirse a la Palabra de Dios, permite después mantenerse en la sumisión a los preceptos divinos y origina en los que han llegado a la fe [206] un cambio de vida. El Señor insistió con fuerza en esta doctrina: acoger la verdad con sinceridad y plenamente implica de modo necesario llevarla a la práctica [207]. Por eso la virtud de la fe se considera como un homenaje de obediencia a Dios que rige toda la conducta moral [208], dándole su impulso [209] y por consiguiente su inspiración y su cualidad específica. De ahí la bella definición de la vida cristiana: "el servicio litúrgico de la fe" [210]; el creyente hace sin cesar la ofrenda cultual de sí mismo a Dios, desde el momento en que su actividad se despliega y se orienta bajo la irradiación de su luz [211]. No sólo es firme su marcha, apoyada en las enseñanzas del Evangelio [212], sino

---

206. Cfr. el participio aoristo πιστεύσαντες (Act 4, 32).

207. Mt 7, 21: "No todo el que dice: Señor, Señor, entrará en el reino de los cielos, sino el que hace la voluntad de mi Padre que está en los cielos"; cfr. Lc 6, 46; "Mi madre y mis hermanos son los que escuchan la palabra de Dios y la ponen en práctica" (Lc 8, 21; cfr. 11, 28; la conclusión del Sermón de la Montaña, Lc 6, 47-49). De ahí Iac 1, 22: "Poned por obra la Palabra y no os contentéis con oirla" (cfr. Ioh 13, 17). El ποιητὴς ἔργου (Iac 1, 25), el artesano, el ejecutor de la obra, es más fuerte que el ποιητὴς λόγου. Las obras deben confirmar las palabras (Lc 24, 19; Act 7, 22; Rom 15, 18; 2 Cor 10, 11; Col 3, 17). Mejor que las expresiones verbales, la conducta traduce las convicciones profundas. Vivir mal es un modo de renegar de Dios (Tit 1, 16), de la fe (1 Tim 5, 6), de esa fuerza que la gracia infunde en el creyente (2 Tim 3, 5).

208. ἔργον τῆς πίστεως (1 Thes 1, 3; cfr. 2 Thes 1, 11). Es difícil de precisar el matiz exacto de ἔργον que es normalmente el resultado de la producción (ποίησις), distinto de la actividad (ἐνέργεια) que lo produce y que continúa una vez acabada la acción (πρᾶξις, cfr. ARISTÓTELES, *Et. Nic.* I, 1, 1094, *a* 3 ss., 18 ss.). En paralelo con la labor (κόπος) de la caridad (cfr. *Agapè*, II, pp. 11 ss.), parece preferible reservarle el sentido de eficiencia, de poner por obra (cfr. B. RIGAUX, *Saint Paul. Les Épîtres aux Thessaloniciens*, París, 1956, p. 362). La fe sería, pues, la fuente de la actividad, que es su fruto (cfr. Lc 8, 15; Mt 3, 8. 10). La fe hace las obras de Dios (Ioh 6, 28), como un arquitecto construye un edificio (1 Cor 3, 13; cfr. E. PETERSON, ΕΡΓΟΝ *in der Bedeutung "Bau" bei Paulus*, en *Biblica*, 1941, pp. 439-441).

209. Quedará precisado que este dinamismo eficiente viene del corazón (Gal 5, 6); pero, de todas formas, una fe inerte, sin obras, es una fe muerta (Iac 2, 14-26), lo opuesto de la πίστις-ἐνεργής de Phil 6.

210. Phil 2, 17, λειτουργία τῆς πίστεως. Cfr. PH. H. MENOUD, *L'Église et les Ministères selon le Nouveau Testament* (Neuchâtel-París, 1949) 23-24.

211. Cfr. Ioh 1, 4. Heb 3, 7-4, 11; Heb 11 muestra en la historia de Israel cómo la fe es principio de acción, de fidelidad y de perseverancia. Sobre el nexo intrínseco entre fe y ética, cfr. P. BLASER, *Glaube un Sittlichkeit bei Paulus*, en *Wom Wort des Lebens. Festschrift M. Meinertz* (Münster, 1951) 114-127.

212. Cfr. Gal 2, 14: "Vi que su marcha carecía de firmeza en relación con la solidez del Evangelio οὐκ ὀρθοποδοῦσιν πρὸς τὴν ἀλήθειαν τοῦ εὐαγγελίου". La preposición πρός con acusativo tiene aquí su sentido muy empleado en el N. T. "respecto de" (1 Thes 5, 14), "en relación a" (Rom 15, 17), "en comparación con" (Rom 8, 18), "según, de manera proporcionada a..." (2 Cor 5, 10; cfr. F. M. ABEL, *Grammaire du grec biblique*, París, 1927, § 50 *n*). La verdad es la *émét*, la "solidez, la realidad segura" del Evangelio, regla objetiva de la conducta (cfr Gal 2, 5, ἵνα ἡ ἀλήθεια τοῦ

que se preocupa por hacer el bien y, lleno de celo, sobresale en la práctica de la caridad [213]. Sólo falta que persevere con fortaleza, y será precisamente la fe —que es a la vez aceptación de la palabra de Dios, confianza en su Providencia y exactitud en el cumplimiento de su voluntad— la que le mantiene firme hasta la muerte [214].

Esta fidelidad, que es prueba efectiva y constante de rectitud y de sinceridad, se expresa en el Antiguo Testamento por la fórmula "hacer la verdad" [215]. Los miembros de la comunidad de Qumrán se llamaban a sí mismos "voluntarios de la Verdad de Dios" porque, dispuestos a complacerle (*Regla* I, 11; V, 10), se comprometían "a practicar la verdad, la justicia y el derecho" (I, 5; cfr. V, 3; VIII, 2, 4), es decir, a observar la ley "sin abandonar nunca el servicio de la verdad" [216]. San Juan adopta esta locución en un sentido profundo: realizar lo que se juzga verdadero, y por tanto ser dóciles a la luz; después, hacer pasar del modo más concreto a la propia vida la verdad que se acoge en el corazón; en fin, hacer el bien (Ioh

---

εὐαγγελίου διαμείνῃ πρὸς ὑμᾶς). Desde entonces ὀρθοποδεῖν, desconocido en el griego profano y bíblico anterior a nuestra era, no puede tener otro sentido que: "marchar derecho", como lo comprendieron los Padres de la Iglesia (cfr. G. D. KILPATRICK, Gal 2, 14, en *Neutestamentliche Studien für R. Bultmann,* Berlín, 1954, pp. 269-274) y más precisamente "tener una conducta neta, una marcha firme", según el empleo de *P. Univ. Milan.* XXIV, 8 (νὴ τὴν σὴν μοι σωτηρίαν καὶ τὴν τοῦ τεκνίου μου καὶ ὀρθοποδίαν, del 7 de diciembre del 17; cfr. C. H. ROBERTS, *A note on Galatians II, 14,* en *The Journal of theological Studies,* 1939, pp. 55-56), de un papiro de la Universidad de Michigan (*Inv.* 337, publicado por J. G. WINTER, *Another Instance of* ὀρθοποδεῖν, en *The Harvard theological Review,* 1941, pp. 161-162: τὸ πεδείον ορθοποδεῖ ἐν ἐμοὶ ἕινᾶ; el empleo de *P. Philad.* XXXV, 4-6 no es claro), y de NICANDRO DE COLOFÓN (*Alexipharmaca,* 419: ὀρθόποδες βαίνοντες ἄνις σμυγεροῖον τιθήνης).En los tres casos se trata de niños que empiezan a sostenerse sobre sus piernas, sin ir cogidos de la mano de una niñera que les impediría caer. Nuestro verbo se opone a χωλύειν "cojear" (cfr. CIRILO DE ALEJANDRÍA, *in Mt 17, 17*: ὁ ἄπιστος ἔσται που καὶ διεστραμμένος καὶ κατ' οὐδένα τρόπον ὀρθοποδεῖν εἰδως; J. REUSS, *Matthäus-Komentare,* Berlín, 1957, p. 220), y reúne perfectamente las condiciones requeridas para condenar las "oscilaciones" de Pedro en Antioquía, "claudicando" por ambas partes (Gal 2, 12).

213. Tit 3, 8: "Que los que han dado plenamente su fe a Dios (οἱ πεπιστευκότες) tomen a pecho el sobresalir en la práctica del bien"; cfr. 2 Cor 9, 8, περισσεύητε εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθόν; Apc 3, 2. Sobre las obras hermosas y buenas, cfr. C. SPICQ, *Les Épitres Pastorales,* pp. 290-297.

214. Apc 2, 10, Γίνου πιστὸς ἄχρι θανάτου!

215. *'asah' émét* (cfr. Gen 32, 11; 47, 29; Is 26, 10; Neh 9, 33; Tob 4, 6; *Testament Benj.* X, 3), casi sinónimo de "caminar en la verdad" = vivir fiel y virtuosamente (1 Reg 2, 4; 2 Reg 20, 3; Tob 3, 5; 2 Ioh 4; 3 Ioh 3). Cfr. la celebración de una liturgia: ὑγιῶς καὶ πιστῶς ἀμέμπτως (*P. Vindob. Sijpesteijn,* II, 10; *P. Hamb.* 19, 17; P. S. I. 86, 13).

216. *Comment. Hab 1, 11.* Convertirse a la verdad es apartarse de la iniquidad (*Regla,* VI, 15. Cfr. H. KOSMALA, *Hebräer — Essener — Christen,* pp. 192-207). En Qumrán, la verdad es la norma de la acción (cfr. I. DE LA POTTERIE, *L'arrière-fond du thème johannique de vérité,* en K. ALAND, F. L. CROSS, *Studia Evangelica,* Berlín, 1959, 277-294; O. BETZ, *Offenbarung und Schriftforschung in der Kumransekte,* Tübingen, 1960, p. 54). "Los discípulos de Moisés aprendieron desde su más tierna edad a amar la verdad y continúan sin dejarse engañar" (FILÓN, *De vita cont.* 63).

5, 29) y evitar el pecado (1 Ioh 3, 9) y realizar todo lo que pide el Evangelio, cuyo conocimiento es principio de acción [218]. El que hace la verdad o camina en la luz se opone al que hace el mal y camina en las tinieblas. Este último es doblemente mentiroso [219]. Por una parte es perjuro contra su profesión de fe inicial, por la que se comprometió a vivir según la ley de Cristo; por otra, rechaza el compromiso esencial de la *pistis*: la aceptación del dominio total de Dios sobre el creyente. Esta negativa a la sumisión de la fe —concebida finalmente como un odio de la luz— hace regresar al cristiano al mundo del que había sido arrancado, al mundo del diablo, mentiroso en función de su rebeldía contra Dios (Ioh 8, 44). Resulta, pues, importante para cada cristiano examinarse "para ver si se encuentra en la fe y probarse a sí mismo" (2 Cor 13, 5); sólo una efectiva fidelidad demuestra la vitalidad de la *pistis*.

Un ser es verdadero cuando lleva una "vida conforme a su regla y a su modelo, a saber: la Ley de Dios que le da la rectitud [220]; ésta es el patrimonio del "fiel" [221]. Cuando acepta el Evangelio, en efecto, saca sus consecuencias y vive lo que sabe. No puede creer en el amor de Dios y en la inmolación de su Hijo, sin que su existencia resulte transformada, suspendida de El, vivida para El. La fe no es un conocimiento nuevo que enriquece mis concepciones anteriores,

---

217. Ioh 3, 21, ὁ ποιῶν τὴν ἀλήθειαν; 1 Ioh 1, 6; y ya Eph 4, 15: ἀληθεύοντες ἐν ἀγάπῃ (cfr. AGAPÈ II, p. 229): profesar la verdad es vivirla y demostrarla por los hechos. Al manifestar su caridad, los cristianos viven de modo auténtico, son verdaderos creyentes.

218. 3 Ioh 8; cfr. 1 Ioh 2, 4: "El que dice: Yo lo conozco, pero no guarda sus mandamientos, es un mentiroso, y la verdad no está en él".

219. No actuar conforme a la verdad es una mentira en acto (1 Ioh 2, 21; cfr. Apc 21, 27; 22, 15. En hebreo sería una tautología decir: sólo el fiel es realmente creyente, ya que estos términos expresan la misma noción). Para San Juan ἀκολουθεῖν y πιστεύειν son intercambiables (Ioh 1, 35 ss.; 8, 12; 12, 46; Apc 14, 4; cfr. E. SCHWEIZER, *Disciples hip and Belief in Jesus*, en *New Testament Studies*, II, 1955-56, pp. 91 ss.).

220. Definición de la *Veritas vitae* por Santo Tomás de Aquino (2-2, q. 109, a. 2, ad 3^{m}; a. 3, ad 3^{m}). Todo ser es verdadero cuando reproduce la idea que Dios tiene de él, cuando responde a su vocación, cuando observa su voluntad. Es mentiroso cuando no lo hace así.

221. Tomamos este término en el sentido del latín *fidelis*. En la antigua Roma la *fides* es el abandono total y confiado de una persona a otra, poniéndose a su entera discreción: *ingens vinculum fidei* (TITO LIVIO VIII, 28; cfr. J. IMBERT, *De la Sociologie au Droit: la "Fides" romaine*, en *Mélanges H. Lévy-Bruhl*, París, 1959, 407-415; IDEM, *"Fides" et "Nexum"*, en *Studi in onore di V. Arangio Ruiz*, Nápoles, s. d., I, pp. 339-363). Recurrir a la *fides* de alguien, es contraer una especie de servidumbre, puesto que es abandonarse a él, sin condiciones, para lo mejor y para lo peor; es poner las manos en las suyas para que pueda atarlas. La FE es simbolizada por las manos juntas (A. PIGANIOL, *Venire in fidem*, en *Rev. internat. des Droits de l'Antiquité*, 1950, pp. 339-347; IDEM, *Fides et mains de bronze*, en *Mélanges Lévy-Bruhl*, pp. 471-473). Después, la *fides* se convirtió en *bona fides*, la fidelidad y franqueza en las palabras y en los convenios, la obligación jurídica del respeto de la *fides*, el deber de la probidad (cfr. EPICTETO. II, 8, 23; IV, 3, 7, 13, 19-20; L. LOMBARDI, *Dalla "fides" alla "bona fides"*, Milán, 1961). Sobre πίστις lealtad, cfr. R. BULTMANN, en G. KITTEL, *Th. Wört.* VI, pp. 200, 208); sobre πιστὸς hombre de confianza, en la epigrafía, cfr. E. PETERSON, ΠΙΣ ΘΕΟΣ (Göttingen 1926) 32-34, 309.

ni un modo de vida que se sobrepone a otros [222]; sino que es, a la vez, el sacrificio de la autonomía personal y una consagración de todo el ser. Por lo tanto, es una novedad absoluta (2 Cor 5, 17) que nos recrea y nos informa —como el alma organiza la materia humana— y nos da un nuevo rostro. Todo se ve con ojos nuevos, y se adopta una nueva escala de valores. La fe pone a Dios y a Cristo en el principio de nuestra vida, en la raíz de todo lo demás, y así las actividades más diversas les quedan sometidas y maravillosamente unificadas [223]: todo alcanza un sentido nuevo (1 Cor 15, 28). En este sentido, "todo lo que no procede de una convicción de la fe es pecado" [224]. En la medida en que Cristo es el Señor y toma en sus manos la dirección de nuestras vidas, no hay nada de ellas que pueda sustraerse a su influjo. El reino de Dios se extiende incesantemente a todas nuestras facultades y a todos nuestros actos. La vida cristiana "se edifica sobre el fundamento de la santísima fe" (Ids, 20).

IV. *Grados y progreso de la fe*

Es sorprendente que la fe, en la cual se apoya toda la vida cristiana, sea susceptible, no sólo de crecimiento, sino también de declinación [225]. Aunque por su misma naturaleza es estable y sólida [226], el Nuevo Testamento la presenta como la más amenazada y oscilante de las virtudes. La razón de ello está en que su vigor y fortaleza se basan en la confianza y en la unión con Dios. Pero esto supone un don renovado y una renuncia cada vez más explícita a uno mismo [227].

---

222. Como se añade una ciencia, un arte, una actividad a otras ocupaciones.

223. *Instaurare omnia in Christo* (Eph 1, 10; Col 1, 19-20): Vivo, actúo, pienso y amo por Cristo, en Cristo. Cuando el ojo es puro, la existencia entera está en la luz y recibe valor divino.

224. Rom 14, 23. Cfr. FILÓN, *De praem.* 51: "Sin reflexión bien informada, ningún acto posee valor moral".

225. Baste evocar por una parte al Sacerdote impío "que fue llamado en nombre de la *Fe-Fidelidad*..., pero abandonó a Dios y traicionó sus mandamientos" (*P. Hab.* VIII, 9-10; comparar el *Pastor fiel* = nuevo Moisés en una colección litúrgica; J. BARTHÉLÉMY, J. T. MILIK, *Qumran Cave* I, 1955, n. 34, col. 2, p. 154); por otra parte 2 Cor 10, 15: ἀνξανομένης τῆς πίστεως ὑμῶν (Act 19, 20; Col 1, 10; 2 Pet 3, 18). Sobre este verbo, cfr. AGAPE II, pp. 30-31; su matiz de triunfo, cfr. L. ROBERT, *Hellenica* XI, (París, 1960) 23.

226. Según Filón "el Dios siempre firme" gratifica al sabio "con una recompensa semejante al poder divino, inquebrantable y fuerte en todos los aspectos", diciéndole: "Ponte aquí conmigo"; de este modo el sabio revestirá "la disposición más segura y la más constante: la fe" (*De confus.* 30-31).

227. Hay conversiones superficiales (Ioh 2, 24), interesadas (Act 8, 13-18) y mal informadas de las exigencias de la fe; cfr. Lc 9, 59-62: "Todo el que puso su mano en el arado y mira hacia atrás, no es digno del reino de Dios" (cfr. L. CERFAUX, *Variantes de Lc 9, 62*, en *Ephemerides theologicae Lovanienses* 1935, pp. 326-328; A. A. T. EHRHARDT, *Lass die Toten ihre Toten begraben*, en *Studia Theologica*, VI, 1953, pp. 126-164). El hebraísmo ἐκ πίστεως εἰς πίστιν de Rom 1, 17 (cfr. 2 Cor 2, 16) puede significar: "a partir de la fidelidad de Dios, con miras a la fe del hombre" (cfr. P. VALLOTTON, *o. c.*,

Si el Señor echa en cara a sus discípulos su "poca fe", es porque realmente no tienen bastante confianza en El o en Dios. Trátese del porvenir que no ha de preocupar con exceso [228], o de Pedro que camina sobre las aguas y se ve presa del pánico [229], o de los Apóstoles que se espantan ante la tempestad [230] o tienen poca convicción en sus intentos de expulsar al demonio [231], siempre se trata de casos de incertidumbre, de duda o de vacilación en los que no se confía suficientemente en la providencia o en la omnipotencia del Maestro [232].

Esta fe tan pequeña [233] puede además carecer de inteligencia o estar insuficientemente informada acerca de los misterios de Dios.

---

pp. 65 ss.), pero admitimos como muy probable la evocación ora del progreso ora más bien de la constancia de la fe experimentada en la prueba: "de la fe, adhesión inicial, a la fidelidad perseverante de la conducta". A. FRIDRICHSEN, (*Aus Glauben zu Glauben*, en *Coniectanea Neotestamentica*, XII, 1948, p. 54; cfr. A. VIARD, *Épître aux Romains*, París, 1948, p. 32) lo interpreta como "desde el principio hasta el fin". Lo cual sería un eco del final de la interpretación de la parábola del Sembrador: Recibir la palabra, conservarla, hacerla fructificar "manteniéndose con constancia" (Lc 8, 15), es decir, sin discontinuidad. La constancia de la fe en medio de las pruebas, especialmente la de su duración, es lo que asegura la fecundidad, puesto que algunos "creen por un tiempo, pero llegado el momento de la prueba desfallecen" (Lc 8, 13. Cfr. L. CERFAUX, *Fructifiez en supportant (l'épreuve)*, en *R. B.*, 1957, pp. 481-491).

228. ὀλιγόπιστος (Mt 6, 30 = Lc 12, 28, desconocido por los Setenta y por Mc; cfr. A. SCHLATTER, *Der Glaube im Neuen Testament*[3], pp. 116 ss.; H. J. HELD, *Mathäus als Interpret der Wundergeschichten*, en G. BORNKAMM, *Uberlieferung und Auslegung im Mathäus-Evangelium*, Neukirchen, 1960, páginas 278 ss.) estaría próximo a ὀλιγωρέω en la acepción bien fundada, aunque ignorada por los diccionarios, de "estar preocupado, ansioso" (*P. Mert.* 46, 8; *P. Fouad*, 87, 34; *P. S. I.*, VI), 742, 14; XIV, 1404, 14, del año 41-42 de nuestra era: "Me preocupo por ti". Cfr. H. KOSKENNIEMI, *Fünf griechische Papyrusbriefe aus Florentiner Sammlungen*, en *Aegyptus* (1953) 317.

229. Mt 14, 31: ὀλιγόπιστε, εἰς τι ἐδίστασας; El verbo διστάζω significa: estar en la incertidumbre, vacilar (cfr. FLAVIO JOSEFO, *Guerra*, II, 182: "César... ¿vacilaría en dar el título de rey a un tetrarca?"; *Carta de Aristea*, 53: el rey duda de que la Mesa pueda ser utilizada para el culto). Este sentido expresa mejor el estado de ánimo de los Apóstoles después de la resurrección: al principio se muestran incrédulos ante el testimonio de las mujeres (Mc 16, 14, ἀπιστία). Tomás rechaza, incluso, el testimonio de sus hermanos (Ioh 20, 25: οὐ μὴ πιστεύσω, pero se encuentran turbados e inciertos τεταραγμένοι... διαλογισμοὶ ἐν καρδίᾳ, Lc 24, 38). No terminan de rendirse a la evidencia (Mt 28, 17), y no se atraven a creer que están viendo a Cristo en persona, porque serían demasiado dichosos (Lc 24, 41: ἀπιστούντων ἀπὸ τῆς χαρᾶς). Mas ante la prueba tangible, hasta el incrédulo Tomás se hace *pistós* (*Ioh* 20, 28; cfr. E. LEVESQUE, en *R. B.* 1916, pp. 404-405). El período de duda es el de la evolución provocada por el asombro (θαυμαζόντων, Lc 24, 41) entre el escepticismo inicial y la convicción resuelta.

230. Mt 8, 26: ¡Que perecemos! —¿Por qué estáis temerosos, hombres de poca fe?; "Mc 4, 40:" ¿Aún no tenéis fe?; Lc 8, 25: "¡Maestro, Maestro, estamos perdidos! — ¿Dónde está vuestra fe?".

231. Mt 17, 20, διὰ τὴν ὀλιγοπιστίαν.

232. Comparar Ioh 14, 1: "Que vuestro corazón deje de turbarse. Tened fe en Dios, tened también fe en mí".

233. ὀλιγόπιστοι se encuentra también en los escritos talmúdicos: R. Eliezer el grande decía: "El que tiene un trozo de pan en su cesta y se

Cuando el hombre razona e intenta comprender siguiendo su lógica, sin referirse al testimonio divino, continúa en su estado de embotamiento y de incredulidad [234]. Es el caso de los Apóstoles en la multiplicación de los panes [235], el de los discípulos de Emaús [236] y sobre todo el de San Pedro, que no podía comprender con su razón que Jesús quisiera morir [237]. Lo que sucede es que los pensamientos de Dios no son los nuestros, sino que escapan a nuestro entendimiento [238] y la fe pura consiste en rendir nuestro juicio propio para aceptar los designios de la sabiduría divina.

Es decir, que toda la fe debe pasar por el crisol de la prueba para purificarse y verificarse en su estricta autenticidad [239]. El alma que atraviesa por tribulaciones, persecuciones, y penas de todo tipo, sin haber dudado de la providencia de Dios, de su bondad, de su omnipotencia y fidelidad; en una palaba, el alma que sufre con paciencia y perseverancia la tentación (Lc 8, 13), demuestra del modo más cierto su fe en Dios [240]. Todo sufrimiento o calamidad es una ocasión de escándalo y de duda [241], especialmente "la locura de la cruz" [242]; pero es también en estas circunstancias cuando la confianza indefectible se afirma con mayor esplendor [243].

---

pregunta: ¿Qué comeré mañana? es un hombre de poca fe" (*Sota*, 48 *b;* cfr. *Mekh. sur Ex 16, 4;* otras referencias en STRACK-BILLERBECK, *I*, pp. 438- 439). Mientras que ἄπιστος-ἀπιστία jamás es aplicado a los Apóstoles, ὀλιγόπιστος se dice de éstos y de los discípulos.

234. Cfr. Hab 1, 5. El anuncio que hace Jesús de que se dará como alimento es una palabra dura, inaceptable (Ioh 6, 60 ss.).

235. Mt 16, 9-12: "¿Por qué razonáis en vuestro interior, hombres de poca fe? ¿Aún no habéis comprendido (οὔπω νοεῖτε)?... Entonces comprendieron (τότε συνῆκαν)"; Mt 15, 15: "¿Estáis también vosotros sin inteligencia (ἀσύνεται)?"; Mc 8, 17: "¿Aún no habéis reflexionado y comprendido? ¿Tenéis el corazón insensible?"; cfr. Mc 6, 52. CH. MASSON, *Vers les sources d'eau vive* (Lausanne, 1961) 77.

236. Lc 24, 25. Los discípulos van conversando y razonando (Lc 24, 15): Qué poco clarividentes sois ἀνόητοι; cfr. Gal 3, 1), y qué tardos de corazón para creer". Aquí la falta de inteligencia versa sobre el sentido de las profecías (A. EHRHARDT, *The disciples of Emmaus*, en *New Testament Studies*, 1964, pp. 182-201). El Maestro reprochará a los Apóstoles el no haber creído a los que le habían visto resucitado (Mc 16, 14).

237. Mt 16, 23: "Tus pensamientos no son de Dios, sino de los hombres"; Mc 8, 33. Cuando oyeron el anuncio de la pasión, los discípulos "no comprendían esta palabra, que estaba velada para ellos, de tal modo que no comprendieron su sentido ἵνα μὴ αἴσθωνται αὐτό" (Lc 9, 45).

238. Is 55, 9; Iob 9, 10; 36, 26; 38, 2 ss. Dios ha transtornado la sabiduría del mundo, a fin de obtener la pura adhesión de la fe a su palabra (1 Cor 1, 20 ss.).

239. Es en grado eminente el caso de Abrahán (Eccli 44, 20; 1 Mach 2, 52; *IV Mach.* XV, 28; *Jubil.* XVII, 15-XIX, 8).

240. Iac 1, 3: τὸ δοχίμιον τῆς πίστεως; 1 Pet 1, 5-7; 2 Thes 1, 4; cfr. Apc 2, 10.

241. Especialmente el drama del fin de los tiempos (Lc 18, 8; cfr. Mt 24, 12; AGAPÈ I, pp. 47 ss.).

242. 1 Cor 1, 18. 21. 23. 25; cfr. Mt 27, 42; Lc 22, 32. 67.

243. Mt 27, 54; Lc 23, 41-43. Esta fuerza de la fe se obtiene por la oración (Lc 17, 5; Mc 9, 23-24); la oración, a su vez, es la expresión de la fe que lo espera todo de Dios (Mt 21, 22; Mc 9, 29; Iac 1, 6; 5, 15).

La pura fe se caracteriza por su solidez (Col 2, 5, τὸ στερέωμα, lit. el firmamento) y su inamovilidad. Por pequeña que sea, como un grano de mostaza [244], la fe no duda de nada, sino que se mantiene firme en su resolución. A diferencia de esas almas divididas, inestables, cuyos sentimientos se asemejan al flujo y reflujo de la marea (Iac 1, 7-8), el creyente se muestra *sin vacilación* [245], es decir, resuelto y firme como Abrahán que "ante la promesa de Dios, no dudó por falta de fe, sino que por el contrario se afianzó en la fe" [246].

---

244. Mt 17, 20; cfr. Lc 17, 6. Sobre el sentido de estos versículos, cfr. C. H. HUNZINGER (art. σίναπι en G. KITTEL, *Th. Wört.* VII, pp. 288 ss.). El grano de mostaza evoca la más mínima cantidad La cuestión es tener o no tener fe; por poca que se tenga, es todopoderosa.

245. Iac 1, 6, ἐν πίστει, μηδὲν διακρινόμενος; Mc 11, 23, μὴ διακριθῇ ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ, ἀλλὰ πιστεύῃ. El verbo διακρίνεσθαι, lit. "ser separado en dos", significa "hacer una distinción, separar" (cfr. FLAVIO JOSEFO, *C. Ap.* II, 203); de ahí viene: discutir o disputar con alguien, querellarse (Ids 9); después, "discernir" en sentido moral (1 Cor 11, 29), finalmente, "decidir, zanjar" (1 Cor 11, 31; cfr. FLAVIO JOSEFO, *Guerra,* I, 94). En el N. T. tiene el sentido de "estar dividido interiormente; estar irresoluto, incierto; dudar en el corazón" (cfr. Act 10, 20; 11, 12; Mt 21, 21; Rom 14, 23. Sobre la originalidad y el origen arameo de esta noción, cfr. F. BÜCHSEL, *in h. v.,* en G. KITTEL, *Th. Wört.,* III, 948-51). En la psicología de la fe, la duda procede de tomar en consideración razones contrarias a la afirmación o a la orden de Dios. Supone un alma dividida entre la adhesión a la revelación y sus consideraciones personales. Es lo opuesto de un "corazón verdadero" (Heb 10, 22), del don y de la entrega total que exige la *pistis* (ἡ καρδία μεμερισμένη, cfr. A. SCHLATTER, *Der Evangelist Matthäus,* Stuttgart, 1948, p. 619), una dicotomía y una inconsecuencia, cuando se está desgarrado entre Cristo y el mundo (Iac 2, 4; cfr. J. CHAINE, *L'Épître de saint Jacques,* París, 1927, *in h. l.*). Comparar "la generación infiel y pervertida, ἄπιστος καὶ διεστραμμένη" (Mt 17, 17; cfr. Lc 9, 41; Phil 2, 15), locución recogida de Dt 32, 5: γενέα σκολιὰ καὶ διεστραμμένη y Dt 32, 20: γενεὰ ἐξεστραμμένη... οὐκ ἔστιν πίστις ἐν αὐτοῖς. El adjetivo σκολιός (Is 40, 4) significa: oblicuo, en zigzag, y, en sentido figurado, sin franqueza (Lc 3, 5; Act 2, 40). El verbo διαστρέφειν "volver hacia otro lado, atravesar, desviar" (Act 13, 8; cfr. Ex 5, 4), a menudo peyorativo: "introducir el desorden, pervertir" (Lc 23, 2; Act 20, 30; cfr. Prv 10, 9), podría traducirse aquí por: "desnaturalizar". La incredulidad es como un pecado contra naturaleza en un miembro del pueblo elegido: el pueblo de la fe; una desviación que contradice a su vocación: ¡caminar rectamente ante Dios!

246. Rom 4, 20. Comparar las vacilaciones de Moisés (Ex 3, 11; 4, 10; Num 20, 12), la duda de la mujer de Lot (Gen 19, 26; Sap 10, 7; Lc 17, 31-32) y "el hombre dividido (δίψυχος)" e inestable (ἀκατάστατος) de Iac 1, 8; 4, 8; duda en comprometerse y se vuelve atrás de sus decisiones (cfr. O. J. E. SEITZ, *Antecedents and Signification of the Term* ΔΙΨΥΧΟΣ, en *Journal of biblical Literature,* 1947, pp. 211-219; IDEM, *Afterthoughts on the Term "Dipsychos"*, en *New Testament Studies,* 1958, pp. 327-334). Filón opone los juicios inestables de los principiantes a la firmeza de los avanzados (*Quod. det. pot.* 12). Los falsos doctores "seducen las almas todavía poco firmes" de los neófitos (2 Pet 2, 14; ἀστήρικτος = inestable, no afianzado, movedizo; 2 Pet 3, 16 une οἱ ἀμαθεῖς (ignorantes de los usos, mal enseñados, *P. Mert.* 82, 11) καὶ ἀστήρικτοι, como PS. LONGINO, *De lo sublime,* II, 2: Los grandes genios están expuestos a sobrepasar la medida cuando carecen de serenidad (ἀστήρικτα καὶ ἀνερμάτιστα) y se dejan llevar por una ignorancia temeraria (ἀμαθεῖ τόλμῃ).

El progreso de la fe depende ante todo de la plena confianza y de la total sumisión a la voluntad de Dios [247], pero también de una información exacta [248] y más profunda del contenido de la revelación [249]. Los ojos del corazón iluminados ya en el bautismo, se van haciendo cada vez más clarividentes (Eph 1, 18) hasta alcanzar la verdadera ciencia (Phil 1, 9), y se llega a crecer "en toda sabiduría e inteligencia espiritual en el conocimiento de Dios" (Col 1, 9-10). Esta cultura religiosa suscitada por la fe y desarrollada en la contemplación es el fundamento más seguro de la fidelidad en la vida moral [250]. ¿Qué obstáculo puede hacer tropezar a un alma convencida y resuelta, que de algún modo ve lo invisible [251]?

El cristiano que posee "la plenitud de la fe" [252] y camina hacia Dios con una absoluta certeza y fidelidad en el cumplimiento de sus mandatos, es un ser victorioso. Obtiene el triunfo sobre el mundo y sus concupiscencias (1 Ioh 5, 4-5), y sobre el príncipe de este mundo: el Maligno, el Anticristo (2, 13; 4, 4). Frente a los cobardes y a los infieles, demuestra un corazón valeroso (Apc 21, 7. 8) y consigue perseverar "hasta el fin" al servicio de su Señor (2, 26), porque se alimenta de la vida misma de Dios (2, 7. 17) y la segunda muerte no le puede alcanzar (2, 11; 3, 5).

Esta "victoria suprema" (Rom 8, 37) se sigue de modo necesario, puesto que la fe nos une al *Kyrios,* vencedor del mundo [253]. El creyente que, desde su conversión, se compromete a seguir los pasos de este Guía, y que a lo largo de toda su vida sabe apoyarse única-

---

247. Lc 17, 5: "Auméntanos la fe" (προστίθημι: poner además, añadir, rehacer); 2 Cor 10, 15: "Acrecentándose vuestra fe" (αὐξανω, crecer, añadir; cfr. AGAPÈ II, 30-31). Cfr. μεγάλη σου ἡ πίστις (Mt 15, 28).

248. "Temo que vuestros pensamientos se corrompan y se aparten de la simplicidad y de la pureza de Cristo" (2 Cor 11, 3); "Permaneced firmes en el Evangelio que os he evangelizado" (1 Cor 15, 1; cfr. Gal 1, 6-9; 5, 1; Col 2, 18); cfr. los "débiles en la fe" (Rom 14, 1).

249. Colmar las deficiencias de la fe τὰ ὑστερήματα τῆς πίστεως (1 Thes 3, 10). Según Ioh 16, 13 el Espíritu de Verdad es quien guía a los discípulos hacia la verdad completa (ὁδηγεῖν, de ὁδός: mostrar el camino en una región desconocida, cfr. Act 8, 31; Apc 7, 17), como un Maestro que continúa instruyendo y ayudando a penetrar más adentro en las profundidades de la doctrina. Es su luz la que permite alcanzar la plenitud de la *pistis.* No hay por consiguiente fe viva sin *pneuma* (cfr. Ids 19-20).

250. Vid. toda la doctrina espiritual de la Epístola a los Hebreos, cfr. C. SPICQ, *Contemplation, Théologie et Vie morales d'après l'Épître aux Hébreux,* en *Mélanges J. Lebreton* (París, 1951) I, pp. 289-300; IDEM, *L'Épître aux Hébreux,* II, pp. 376 ss.

251. Heb 11, 27 (cfr. 2 Cor 4, 18. APÉNDICE VII, *Creer, ver, saber, infra* pp. 471 ss. La πίστις perfecta se despliega en "espíritu de fe", crea en el hijo de Dios una aptitud para discernir la presencia y la acción de su Padre en los acontecimientos de este mundo. Ve las cosas y las personas como Dios las ve.

252. Heb 10, 22: πληροφορία πίστεως. Según Rom 4, 21, la *pleroforía* es la íntima convicción del poder de Dios; cfr. Mt 15, 28: ὦ γύναι, μεγάλη σου ἡ πίστις.

253. Ioh 16, 33 (Cfr. R. LEIVESTAD, *Christ the Conqueror,* Londres, 1954; *supra,* p. 292). PLUTARCO: "La confianza es verdaderamente el comienzo de la victoria" (*Temístocles,* VIII, 2).

mente en su fuerza poderosa, no se verá confundido [254], sino que se sentará en el trono mismo de su Señor (Apc 3, 24), "Jefe y consumador de la fe" [255], causa eficiente de la salvación eterna para todos los que le obedecen (Heb 6, 9).

TEMAS COMPLEMENTARIOS

Ante la manifestación de la luz y la llamada divina, unos se muestran abiertos y se someten, pero otros "se extrañan... se escandalizan— y desprecian" [256]. Sus ojos no ven, sus oídos no entienden, su corazón no comprende [257], como si fueran impermeables a la gracia divina que se les ofrece [258]. Esta negativa a adherirse les excluye del Reino: quedan "fuera" [259].

a) Pero los creyentes, agregados a la Iglesia, encuentran también sus dificultades. Puesto que el contenido de la fe se ha de transmitir y enseñar, es de capital importancia que los creyentes estén perfectamente instruidos acerca de la doctrina del Señor [260]. Ahora bien, los falsos profetas "aventureros, traidores" (Soph 3, 4), que en el Antiguo Testamento "revelaban el engaño y predecían la men-

---

254. La fe no es jamás defraudada, cualesquiera que sean sus aparentes fracasos, incluida la muerte del mártir, cfr. Dan 3, 40. 95; 1 Mach 2, 59; Apc *passim*.

255. Heb 12, 2. Cfr. P. J. DU PLESSIS, ΤΕΛΗΙΟΣ. *The Idea of Perfection in the New Testament* (Kampen, 1959) 225 ss.; H. KOSMALA, *o. c.*, pp. 103 ss.

256. Mc 6, 2-6: ἐξεπλήσσοντο... ἐσκανδαλίζοντο... ἄτιμος... τὴν ἀπιστίαν. Cfr. E. D. O'CONNOR, *o. c.*, p. 141, n. 10-11.

257. Is 6, 9-10, citado por Mt 13, 14-15; Mc 4, 12; Lc 8, 10; Ioh 12, 39-41; Act 28, 26-27.

258. La incredulidad es atribuida, tanto al dios de este mundo que ciega el espíritu de los infieles para que no puedan recibir la iluminación del Evangelio (2 Cor 4, 4; cfr. Eph 2, 4), como al endurecimiento del corazón (πώρωσις τῆς καρδίας; Mc 3, 5; cfr. Rom 11, 7, οἱ δὲ λοιποὶ ἐπορώθησαν; J. MUNCK, *Christus und Israel*, Copenhague, 1956) o ceguera del espíritu (cfr. *Recueil L. Cerfaux*, Gembloux, 1954, II, 3-15; K. L. SCHMIDT, *Die Verstockung des Menschen durch Gott*, en *Theolog. Zeitschrift*, 1945, pp. 1-17), como finalmente a un velo que impide discernir el sentido del mensaje divino (τὸ κάλυμμα, 2 Cor 3, 13 ss.; cfr. Lc 9, 45). Sean las que fueren las causas, la incredulidad es una repulsa: οὐκ ἠθελήσατε (Mt 23, 38). Cfr. A. CHARUE, *L'incrédulité des Juifs dans le N. T.* (Gembloux, 1929; D. JUDANT, *Les deux Israel*, (París, 1960) 59 ss. En cuanto al problema de la apostasía (1 Tim 1, 19-20; 4, 1; 2 Pet 2, 1. 21-22; Ids 4; Apc 2, 13), cfr. C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux*, II, pp. 167-168; A. LEMONNYER, *Blasphème contre le Saint-Esprit*, en *D. B. S.*, I, 981-989.

259. οἱ ἔξω (Mc 4, 11; Lc 13, 25) llega a designar a todos los no cristianos (1 Cor 5, 12; Col 4, 5; 1 Tim 3, 7); sinónimo de οἱ λοιποί (1 Thes 4, 12. 13).

260. "No tenéis más que un Maestro... un Director, Cristo" (Mt 23, 8-10; cfr. *supra*, p. 22, n. 54; Lc 1, 4; 1 Cor 3, 7; 1 Ioh 2, 27, etc.

tira" (Ez 22, 28) [261], continúan causando estragos entre los discípulos de Cristo [262] y se multiplicarán más que nunca al final de los tiempos [263]. El Maestro había puesto en guardia a los suyos contra estos propagandistas perversos, activos y terriblemente peligrosos, que comparaba a lobos rapaces [264]. San Pablo, San Pedro, San Judas y San Juan denuncian sus desmanes y los estigmatizan como falsos apóstoles y obreros fraudulentos (2 Cor 11, 13-15), falsos hermanos (v. 26; Gal 2, 4), pseudo-maestros (2 Pet 2, 1), falsos profetas (1 Ioh 4, 1; 2 Ioh 7; Apc 16, 13), anticristos (1 Ioh 2, 18, 22; 4, 3), hombres impíos (Ids 4; cfr. ibid. 8. 10. 12. 14. 16), "insubordinados, charlatanes, embaucadores... a los que es preciso tapar la boca" [265]. Unas veces se trata de espíritus fuertes, llenos de escepticismo y de ironía, que se burlan de la credulidad de sus hermanos (2 Pet 3, 2; Ids, 18); otras, de predicadores ambulantes que llegan a introducirse en una comunidad, se deslizan en las casas, transtornan a familias enteras [266] y se alzan contra la verdad (2 Tim 3, 8). Engañadores y engañados (v. 13) estos charlatanes [267] "seducen a las almas que

---

261. El ψευδοπροφήτης es la antítesis del verdadero profeta (el acento se marca sobre la falsedad, ψευδο-) encargado de anunciar la palabra de Dios. De una parte, enseña sin mandato (Dt 18, 20; Ier 23, 21. 32; 29, 8; Ez 13, 6); de otra parte profiere mentiras (Ier 5, 31; 6, 13; 14, 14; 23, 25. 28; 27, 10. 14; 29, 9. 14. 23; Ez 13, 10) o bien no denuncia en absoluto el pecado (Lam. 2, 4). Además, su corazón está corrompido: profetiza por ambición (Miq 3, 5. 11; cfr. 1 Tim 6, 5; 2 Pet 2, 3-4. 14 ss.), para atraerse el favor del pueblo o de los poderosos (1 Reg 22, 13; Is 30, 10), es borracho y disoluto (Ier 23, 14; Zach 13, 2; cfr. 2 Pet 2, 2; Ids 4). El falso profeta es charlatán e impostor (Ez 13, 3, 17); rasgos recogidos en Qumrán (*Regla,* IV, 9-11; *Himn.* IV, 5-6; cfr. I, 3, etc.). Cfr. G. QUELL, *Wahre und falsche Propheten* (Giessen, 1952); E. OSWALD, *Falsche Prophetie im Altem Testament* (Tubinga, 1962).

262. 2 Pet 2, 1: "Lo mismo que hubo falsos profetas en el pueblo, también habrá entre vosotros falsos doctores, que introducirán sectas perniciosas, y que renegando del Maestro que les rescató, atraerán sobre sí mismos una rápida perdición".

263. Mt 24, 24: "Surgirán falsos cristos y falsos profetas..."; 1 Tim 4, 1; 2 Tim 3, 1-9; 4, 3; 2 Pet 3, 3; Ids, 18; 1 Ioh 4, 1.

264. Mt 7, 15 (cfr. Ioh 10, 12); Act 20, 29-30: Estad advertidos... después de mi partida, vendrán a vosotros lobos rapaces que no perdonarán al rebaño, y de entre vosotros mismos surgirán hombres que enseñarán cosas perversas para arrastrar a los discípulos en su seguimiento. Según Ioh 10, 10, los pastores sin mandato se introducen en el redil "para robar, para matar, para destruir".

265. Tit 1, 10-11; cfr. 3, 9. De un modo especial las Epístolas Pastorales esbozan el retrato intelectual, moral y religioso de estos charlatanes poseídos de orgullo, espíritus falsos que enseñan locuras, indóciles y obstinados que se apartan de la enseñanza de Cristo, ambiciosos e incapaces de ninguna obra buena, prisioneros del diablo y abominados por Dios. Sobre esta caracteriología del heterodoxo, cfr. C. SPICQ, art. *Pastorales,* en *D. B. S.* VII, 29 ss.

266. Gal 1, 7; 2 Tim 3, 6; Ids 4.

267. Γόητες (2 Tim 3, 13); el γόης es un mago, Hechicero, adivino (cfr. Act 13, 6; EURÍPIDES, *Bac.* 234; H. D. BETZ, *Lukian von Samosata und das Neue Testament,* Berlín, 1961, pp. 11, 112).

aún no están firmes" [268], y sus errores, al propagarse insidiosamente como un cáncer mortal [269], llegan a romper la unidad de la Iglesia [270].

La mentira consiste a veces en enormidades doctrinales tocantes a la resurreción o a la encarnación [271], pero con mayor frecuencia se reducen a vana especulación y a palabrería [272], que introducen en la enseñanza revelada elementos profanos absolutamente ineficaces para alimentar la vida cristiana [273]. Los falsos maestros enseñan algo muy distinto de la verdadera fe (ἑτεροδιδασκαλεῖν, 1 Tim 1, 3; 6, 3), "diciendo cosas que no se pueden decir" (ibid. 5, 13; Tit 1, 11), que casi no guardan relación con las "palabras de salvación de Nuestro Señor Jesucristo y con la doctrina conforme a la piedad" (1 Tim 6, 3). En Corinto, San Pablo ponía en guardia a los predicadores que no construían sobre el único fundamento de Cristo comparándolos a constructores que quisieran edificar los muros con heno y paja, con lo que no harían nada sólido (1 Cor 3, 10-15; cfr. 2 Cor 11, 12-18). Si se enseña la salvación por la fe, sin insistir en la Pasión, se vacía el mensaje de su fuerza de conversión (1 Cor 1, 17; cfr. Mc 7, 13, ἀκυροῦν). Si al Evangelio se le añaden elementos extraños, se falsifica y pierda igualmente su virtud [274]. Pronunciar discursos vacíos

---

268. 2 Pet 2, 14 (δελεάζειν). Los doctores de la mentira son seductores (2 Ioh 7; 2 Pet 2, 18), mentirosos hipócritas (1 Tim 4, 2). Por lo cual están en relación directa con el diablo (2 Thes 2, 9; 2 Cor 11, 3. 14; 1 Tim 2, 14; 3, 7; 2 Tim 2, 26; Apc 12, 9; 20, 3).

269. 2 Tim 2, 17. Sobre los mitos-ficciones opuestos al λόγος "relato verídico", cfr. C. SPICQ, *Saint Paul. Les Épîtres Pastorales*, pp. LVI ss.

270. 2 Pet 2, 1; cfr. Tit 3, 10: αἱρετικὸς ἄνθρωπος; cfr. J. DUPONT, *Le Schisme d'après saint Paul*, en *L'Église et les Églises* (Chêvetogne, 1954) 124 ss.

271. 1 Tim 1, 20; 2 Tim 2, 18; 1 Ioh 2, 22; 4, 3; 2 Ioh 7; cfr. Apc 2, 14-15. En la efervescencia psíquica suscitada por la efusión carismática, algunos pseudo-inspirados llegaban a pronunciar "anatema a Jesús" (1 Cor 12, 3).

272. Insensateces (Tit 3, 9; 2 Tim 2, 23, habladurías vanas y vacías (1 Tim 1, 6; 6, 20; Tit 1, 10; 2 Tim 2, 16); investigaciones de pura curiosidad (1 Tim 1, 4; 6, 4; Tit 3, 9). Sobre esta psicología del curioso apasionado por descubrir novedades, cfr. LUCIANO, *Historia verídica*, I, 5: τῆς διανοίας περιεργία καὶ πραγμάτων καινῶν ἐπιθυμία; II, 10.

273. βέβηλος (1 Tim 1, 9; 4, 7; 6, 20; 2 Tim 2, 16); es algo inútil y estéril (Tit 3, 9; 1 Tim 6, 3; 2 Tim 3, 16).

274. 2 Cor 2, 17 (cfr. 4, 2). La imagen es la del comerciante o la del tabernero que mezcla el vino con agua y, como consecuencia desnaturaliza o adultera la mercancía (καπηλεύειν; cfr. Is 1, 22; Eccli 26, 20. Sobre la reputación de los hosteleros, como falsificadores de vino, cfr. T. KLEBERG, *Hôtels, restaurants et cabarets dans l'Antiquité romaine* (Upsala, 1957) 4. 83. 111 ss. Sobre las diversas variedades de κάπηλοι, pequeños comerciantes, tenderos, comerciantes del ultramarinos, drogueros, etc. que existían en Corinto y que aparecen en las inscripciones, cfr. N. A. BEES, *Die griechich-christlichen Inschriften des Peloponnes* (Atenas, 1941) 56, corregido por L. ROBERT, *Hellenica* (París, 1960) XI, pp. 39-46. Mientras el verdadero Apóstol dispensa correctamente (ὀρθοτομεῖν) la palabra de la verdad (2 Tim 2, 15) sin añadir ni quitar nada (cfr. J. W. D. SKILES, *2 Tim 2, 15 and Sophocles Antigone 1195*, en *Classical Philology*, 1943, pp. 204-205), los falsos doctores practican una exégesis orientada, explotan los textos a su arbitrio, los "fuerzan" (στρεβλόω, 2 Pet 3, 16), cuando "ninguna profecía es susceptible de interpretación privada" (2 Pet 1, 20). Cada maestro ha de guardar por norma el proponer el sentido obvio de la Escritura, tal como lo

es un engaño con el que se abusa de la buena voluntad de los fieles [275].

Los creyentes son, por tanto, invitados a ejercitar su espíritu crítico [276] para apreciar por sí mismos la calidad de la doctrina que se les propone [277]. Hay un espíritu de verdad y un espíritu de error (1 Ioh 4, 6). ¿Cuál de ellos inspira al predicador? El Maestro había propuesto este criterio: "Por sus frutos los reconoceréis" [278]; una doc-

---

entiende la Iglesia y lo transmite la tradición. Mas no hay inteligencia exacta de los libros inspirados sin caridad (Ioh 5, 42; cfr. AGAPÈ III, pp. 136 ss.).

275. Eph 5, 6 (ἀπατάτω); cfr. Col 2, 4. 8; Rom 16, 18: "Esta raza de gentes no sirve a Cristo Nuestro Señor, sino a su vientre, y mediante discursos melosos y halagüeños seducen a los corazones simples"; 1 Tim 4, 1: "Algunos abandonarán la fe para unirse a espíritus engañosos y a enseñanzas inspiradas por los demonios". Para el sentido de ἀπάτη, cfr. PLUTARCO: "Solón ponía en el mismo rango el engaño y la coacción, el sufrimiento y el placer como igualmente capaces de turbar la razón del hombre" (*Solón*, XXI, 4); L. ROBERT, *o. c.*, pp. 7 ss.

276. 1 Cor 14, 20. Siguiendo la enseñanza del Señor: "Cuidad que nadie os seduzca" (Mt 24, 4. 11. 24), los Apóstoles ponían en guardia constantemente a los cristianos contra la seducción y los lazos del error (Eph 4, 14; 1 Ioh 3, 7; 2 Pet 3, 17). La exhortación paulina: "No os dejéis engañar" (1 Cor 6, 9; 15, 33; Gal 6, 7) apunta sobre todo a la posible formación de una mala conciencia, llena de falaz ilusión (cfr. Iac 1, 22). Sobre los "herejes" de Phil 2, 6, cfr. H. KOESTER, *The Purpose of the Polemic of a pauline Fragment*, en *New Testament Studies* (1962), VIII, pp. 317-332.

277. 1 Thes 5, 21: "No despreciéis las profecías; pero probadlo todo, y retened lo que es válido"; 1 Ioh 4, 1: "No creáis a todo espíritu, sino probad los espíritus para saber si son de Dios"; cfr. 1 Cor 2, 11. 14.

278. Mt 7, 16; 12, 33. Por eso Jesús no puede aprobar el exceso de celo de Juan cuando quiere impedir a un exorcista servirse del nombre de Jesús mientras no se agregue al número de los discípulos: "No se lo impidáis, porque no hay nadie que haga un milagro en mi nombre y que después pueda hablar mal de mí. El que no está contra nosotros, está con nosotros (el Señor y los suyos)" (Mc 9, 39-40; Lc 9, 50). Esta última sentencia de tipo proverbial (un *apotegma* según Bultmann), no tiene, en sí, nada de religioso y, según el contexto, puede revestir muchos matices diversos. A primera vista, exige aquí no rechazar a las almas religiosas y llenas de celo, que apelan más o menos a Cristo pero no le pertenecen de una manera visible u oficial. No hay que rechazar su colaboración, ni tenerlos por extraños o adversarios; lo que une es más importante que lo que separa. El Maestro condenaría por tanto el sectarismo, el fanatismo que tan fácilmente transforma a los discípulos en partidarios intolerantes, celosos de toda rivalidad (comparar Num 11, 26-29; Ioh 3, 25-27). Mas parece que el exorcista es el tipo de los simpatizantes en período de persecución: el que tiene tanta fe en Jesús como para invocar su Nombre en la expulsión de los demonios, no es posible que enseguida "blasfeme", es decir, acuse a Cristo y a los suyos (1 Tim 1, 13; cfr. E. WIHELMS, *Der fremde Exorzist*, en *Studia Theologica*, 1951, pp. 162-171); habrá, pues, que considerarle haciendo causa común con los discípulos y manteniendo buenas relaciones con El. Por el contrario: "El que no está conmigo, está contra mí; y el que no recoge conmigo, desparrama" (Mt 12, 30; Lc 11, 23) tiene un alcance exclusivamente religioso, poniendo a todas las almas en la conyuntura de tomar partido en la guerra total que incesantemente se libra entre Jesús y Satán. Imposible mantenerse neutral: callarse o abstenerse cuando se ataca o se desprecia al Señor, es consentir. Esta sentencia bastaría para probar que el Maestro dulce y humilde de corazón tenía conciencia de ser el Mesías y el mismo Hijo de Dios: exige comprometerse en su favor, y advierte que

trina falsa, aunque se presente aureolada de piedad, no puede engendrar una virtud sólida. San Juan atribuye a la fe una especie de instinto que discierne de inmediato lo que viene de Dios (1 Ioh 2, 27); el hijo reconoce la voz de su padre (*ibid.* 4, 6), como la oveja reconoce la del verdadero Pastor [279]. Pero esta identificación sólo será cierta si se ve garantizada por algunas disposiciones intelectuales y morales, indispensables para una "fe sólida" (Col 2, 5) y "auténtica" [280].

Ante todo una cierta salud de juicio, a base de equilibrio, de sobriedad y de modestia [281], las mismas cualidades que hicieron al neófito apto para someterse a la palabra de Dios y dócil a la enseñanza revelada. De ahí se sigue una desconfianza hacia las novedades o especulaciones aventuradas [282] y, ante todo, el apegamiento a la tradición (1 Cor 15, 1-3; 1 Tim 1, 13) y a la fe común (Tit 1, 4; cfr. 1 Cor 11, 16). Un verdadero creyente espera que la instrucción sea útil y provechosa para la vida cristiana (1 Tim 4, 7-18; Tit 3, 8), y en ello encuentra sin duda el mejor criterio para discernir lo que es sano o saludable de lo que en modo alguno no lo es [283]. A la "pa-

todo es vacío o perdición fuera de El. Esta opción resuelta que se exige al discípulo queda manifiesta en Mt 6, 24.

279. Ioh 10, 4-5; cfr. 8, 47. Finalmente, el Espíritu de Verdad es quien guía al creyente y le esclarece el auténtico mensaje de Jesús (Ioh 16, 13; cfr. 1 Cor 12, 3; 1 Ioh 4, 1-4. J. MICHL, *Der Geist als Garant des rechten Glaubens*, en N. ADLER, *Vom Wort des Lebens. Festschrift M. Meinertz*, Münster, 1951, pp. 142-151); P. LLUIS-FONT, *Sources de la doctrine d'Hermas sur les deux Sprits*, en *Rev. d'Ascétique et de Mystique* (1963) 33-98.

280. 1 Tim 1, 5 (cfr. 2 Tim 1, 5). Por el contexto, la πίστις ἀνυπόκριτος es la adhesión de fe al objeto adecuado: la auténtica palabra de Dios, purificada de todo añadido, preservada de toda amputación. Se trata menos de la sinceridad del creyente que de la integridad del objeto de su fe (sobre la palabra ἀνυπ., cfr. AGAPÈ, II, pp. 137 ss.) Mientras los herejes innovan y ejercen su seducción proponiendo doctrinas esotéricas, San Juan tranquiliza y asegura a los cristianos sobre la inmutabilidad de la doctrina que han recibido desde el comienzo: "Vosotros sabéis todo" (1 Ioh 2, 21. 27). Que no tengan ningún complejo de inferioridad: Quien posee la verdad no necesita ir a ningún sitio buscando otra cosa, cfr. el pulcro comentario de M. KOHLER, *Le coeur et les mains* (Neuchâtel 1962) 94 ss.

281. Rom 12, 3: "Tener sentimientos de justa modestia, cada uno según la medida de la fe que se le ha dispensado"; 1 Cor 4, 6; 1 Tim 2, 15: fe y modestia; Tit 2, 12; cfr. Mc 5, 15: el poseso, liberado de los demonios, vuelve a su "sano juicio".

282. 1 Tim 6, 20. El hereje siente horror ante lo "ya visto" (2 Tim 4, 3-4), se deja arrastrar por doctrinas extrañas (Heb 13, 9; cfr. Iac 5, 19); en lugar de permanecer (ὁ μένων) en la doctrina de Cristo, le gusta ir avanzado προάγω, 2 Ioh 9). De ahí que convenga subrayar la defensa de la tradición: "No creer sino lo que ha sido enseñado ἀπ' ἀρχῆς (1 Ioh 2, 24; 3, 11; 2 Ioh 6; cfr. W. NAUCK, *Die Tradition und der Charakter des ersten Johannesbriefes*, Tübingen, 1957, pp. 84 ss.).

283. Las Pastorales, después de presentar a los herejes como enfermos (νοσῶν, 1 Tim 6, 4), cuyo espíritu está infectado (μεμιαμμένοι, Tit 1, 15), y a la herejía como una gangrena (2 Tim 2, 17), califican al Evangelio de doctrina sana, es decir, razonable, en el sentido en el que Demóstenes declaraba: "Refutaré como contrarios al derecho y al "sentido común" —οὔτε δίκαια οὐθ' ὑγι ἐστι— los argumentos que van a presentar (*C. Leoc.* XLIV, 45; cfr. *C. Olimp.* XLVIII, 51). Pero sobre todo eran los Estoicos quienes calificaban la enseñanza de ὑγιής en correlación con ἀληθής en el triple

labra sana" del auténtico enviado de Dios (Tit 2, 2), es decir, a la integridad del mensaje evangélico, corresponde la "salud en la fe" de los oyentes (Tit 1, 13; 2, 1).

De este modo, la fe neo-testamentaria, nacida de la revelación de Cristo y de sus Apóstoles, sólo tiene seguridad —y por tanto, sólo permanece intacta— en la Iglesia docente, cuya misión es mantener y dispensar íntegramente la verdad recibida de su Fundador. Ella es "la columna y fundamento de la verdad" que salva [284]. El acento se marca en la rectitud, en la robustez, en la estabilidad de esta conservación indefectible que desafía todo embate. El Señor había fundado su Iglesia sobre la roca viva [285], y permanecerá siempre como

---

sentido de "sana, sólida, verdadera" (respecto a las proposiciones) y "correcta, válida" (respecto a los argumentos, cfr. SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.* VIII, 112-113, 128, 244, 413; *Pyr.* II, 150 ss.; MÁXIMO DE TIRO, XVI, 3 ss.; FILÓN, *Cher.* 36; *Det. pot. ins.* 10; *Abr.* 223; *De plant.* 157: τοὺς λόγους ὑγιαίνοντας καὶ ἐρρωμένους, etc). De ahí ὑγιὴς διδασκαλία (cfr. 1 Tim 1, 10; 4, 3; Tit 1, 9; 2, 1; 2 Tim 1, 13) idéntica a καλὴ δ. (1 Tim 4, 6) y κατ' εὐσέβειαν (1 Tim 6, 3). La causa de que los falsos doctores no saben ya discernir los límites de lo verdadero y de lo falso es que su conciencia está manchada (Tit 1, 15; cfr. 1 Tim 4, 2); los creyentes, por el contrario, tienen un juicio correcto porque su corazón está purificado. El misterio de la fe sólo se conserva intacto en una conciencia pura (1 Tim 3, 9; cfr. 1 Tim 1, 5. 19; Heb 10, 22).

284. 1 Tim 3, 15, στῦλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας. Este último término evoca probablemente 2 Reg 18, 16, donde los montantes de las puertas del Templo son denominados *'ômenoth* "fidelidad"; pero la metáfora está verosímilmente inspirada en las dos columnas de bronce alzadas ante el vestíbulo del *heykâl*, es decir, del Templo propiamente dicho, de dos metros de diámetro, y cuyo fuste con el capitel pasaba de una docena de metros (1 Reg VII, 15-22; cfr. A. PARROTT, *Le Temple de Jerusalem*, Neuchâtel-París, 1954, pp. 16 ss.). Se les llamó *Yâkîn* y *Boaz*, es decir, "hace firme" y por él la fuerza", quedando sobreentendido el nombre de Dios (cfr. ED. DHORME, *La Bible. L'Ancien Testament*, París, 1956, *in h. l.*; L. H. VINCENT, *Jérusalem dans l'Ancien Testament*, París, 1956, II, pp. 406 ss.; R. B. Y. SCOTT, *The Pilar Jachin and Booz*, en *Journal of biblical Literature*, 1939, pp. 143-149). Los discípulos de R. Johannan ben Zakkai llamaban a su maestro "columna recta" (*Berak* 28 *b*; cfr. STRACK-BILLERBECK, III, 537); los Rabinos habían designado así al gran Sanedrín (W. LOCK, The Pastoral Epistles, Edimburgo, 1924, p. 43; S. B. HOENIG, *The Great Sanhedrin*, Filadelfia, 1953, p. 81), y en Qumrán no se podía llegar antes de los veinticinco años a "sentarse entre los fundamentos" de la congregación (*Supl. Reg'a*, I, 12; cfr. H. N. RICHARDSON, *Some Notes on I Q S*, en *Journal of biblical Literature*, 1957, p. 151); cfr. Gal 2, 9 (C. K. BARRET, *Paul and the "Pillar" Apostles*, en *Studia Paulina in honorem J. de Swaan*, Harlem, 1953, pp. 1-19; R. ARNAND, *Note on the three Pillars*, en *The Expository Times*, 1956, p. 178) y Eph 2, 20: "Sois un edificio que tiene por fundamento a los apóstoles y profetas y por piedra angular al mismo Cristo Jesús" (con el comentario de M. J. CONGAR, *L'Apostolicité de l'Église*, en *Rev. des Sciences ph. et th.*, 1960, p. 209-224; WILCKENS, art. στῦλος,, en G. KITTEL, *Th. Wört.* VII, 732 ss. El N. T. ignora στῆλη y κίων; este último término se emplea con mayor frecuencia que στῦλος en el griego profano para designar columna, cfr. J. DELORME, *Exploration archéologique de Délos XXV. Les Palestres*, París, 1961, p. 172, n. 5). Algunos intérpretes antiguos de 1 Tim 3, 15, seguidos por A. Jauvert (en *Analecta Biblica*, 18, Roma, 1963, pp. 101-108), aplican con poca verosimilitud la metáfora de la columna al propio Timoteo.

285. Mt 16, 18. Cfr. la metáfora análoga del Ps 87, 1 y de Qumrán: "¡Me he apoyado en tu verdad, Dios mío! Pues tú eres quien pondrá el funda-

apoyo inquebrantable de la verdad que en ella reposa, como en un edificio las columnas soportan el techo, y los fundamentos aseguran la solidez de la casa entera [286]. El Apóstol había exhortado a los Colosenses a "perseverar en la fe, afianzados en sólidas bases" [287]. En las Pastorales, inquieto por tantas corrientes doctrinales aberrantes que arrastraban a los espíritus, San Pablo precisa que la Iglesia es el punto de apoyo de la fe, y lo explica: su base es tan firme que resiste a todas las ruinas y a todos los asaltos; es la estabilidad misma [288]. Sin duda, la *pistis* no se apoya sino en Dios, pero el cuerpo de doctrina al que se adhiere sólo le llega a través de la Iglesia [289]. Esta casa de Dios, en efecto, está constituida de miembros reunidos por unánime profesión de fe en un único objeto: el misterio de la piedad, Jesucristo (1 Tim 3, 16), "un solo Señor, una sola fe (μία πίστις), un solo bautismo" (Eph 4, 5). Esta unidad proviene de la identidad de objeto: idéntico conocimiento del hijo de Dios (v. 13); igual sumisión al único *Kyrios* [290].

Lo que nosotros llamamos ortodoxia es, pues, inherente a la noción misma de fe neotestamentaria; y la primera razón de ser de la Iglesia consiste en asegurar la conservación intacta y la transmisión fiel del λόγος τῆς πίστεως (1 Tim 4, 6; Tit 1, 9; 2 Tim 1, 13), de la palabra de verdad (2 Tim 2, 15), de la doctrina de Dios (Tit 2, 10). En este sentido, San Pablo, unas semanas antes de su muerte,

---

mento (*sôd*) en la roca... y la "plomada" de la verdad para comprobar las piedras fundamentales, a fin de construir un edificio fuerte, tan inconmovible que nadie que en él penetre pueda vacilar" (*Himn.* VI, 25-27; cfr. A. JAUBERT, *La notion d'Alliance*, París, 1963, pp. 155 ss.). Léase H. SCHLIER, *Die Zeit der Kirche* (Friburgo, 1956) 129-147; J. PFAMMATER, *Die Kirche als Bau* (Roma, 1960).

286. Cfr. Ecli 36, 24: στῦλον ἀναπαύσεως.

287. Col 1, 23, ἐπιμένετε τῇ πίστει τεθεμελιωμένοι καὶ ἑδραῖοι; este último término es inmediatamente comentado: μὴ μετακινούμενοι. Cfr. *Himn.* Qumrán: "el fundamento de la fe", *we sôd ha' émét*" (I, 7).

288. Ἑδραῖος-ἑδραίωμα (cfr. 1 Cor 7, 37; 15, 58) añade a la idea de fundamento y a la de fuerza la idea de inamovilidad (ἑδραιόω = estabilizar; cfr. STAUFFER, en G. KITTEL, *Th. Wört.*, II, 360 ss.). E. B. ALLO ha demostrado que los dos Testigos de Apc 11, 3-13 estaban descritos según rasgos tomados de Moisés, Aarón, Elías, el sumo sacerdote Jesús (Zach 3 y 4), y representaban una personificación de los obreros del reino de Dios, las fuerzas colectivas de la Iglesia (*Saint Jean. L'Apocalypse*³, París, 1933, pp. LXIV, XCI, 149; cfr. G. RICHTER, *"Bist du Elias?"*, en *Biblische Zeitschrift*, 1963, pp. 73 ss.). Nos inclinamos a ver en "los dos olivos y los dos cendeleros puestos de pie en la presencia del Señor" (Apc 11, 4) la doble actividad de la Iglesia orante y predicante. El fin de los tiempos llegará cuando la Bestia logre su triunfo sobre ellos (Apc 11, 7) y pueda "sentarse en persona en el santuario de Dios (2 Thes 2, 4). La oración y la predicación de la verdad son lo que "retiene" al Adversario. El día en que ya no se interprete rectamente la palabra de Dios (2 Tim 2, 15) y se deje de rezar (Lc 18, 1-8), la fe desaparecerá, la mentira y la iniquidad se derramarán por todo el mundo (Mt 24, 12) e invadirán el santuario.

289. San Pablo, convertido por Cristo en persona, es instruido por Ananías (Act 9, 6; 22, 10).

290. Cfr. E. STAUFFER, *Die Theologie des Neuen Testaments* 4.ª ed. (Gütersloh, 1948) 214; C. E. B. CRANFIELD, ΜΕΤΡΟΝ ΠΙΣΤΕΩΣ *in Romans XII, 3*, en *New Testament Studies* (1962) VIII, pp. 345-351.

exhorta a Timoteo a mantener en su integridad el tesoro del Evangelio que le ha confiado: "¡Conserva el bello depósito!" [291]; lo que pudiera comentarse con las *Sentencias de Sexto*: "De Dios no digas nada, si no lo has aprendido de El" [292]; pero la metáfora es jurídica [293] y pone el acento en la fidelidad del depositario [294] que se compromete a guardar con cuidado y gratuitamente, sin dejar que se pierda nada, sin alterarlo ni utilizarlo en provecho propio, el bien que le ha sido confiado. El encargado de custodiar un depósito ha de ser un guardián de una honestidad perfecta [295]. Así es como la Iglesia deberá guardar siempre idéntica la verdad del Evangelio. Su propia inmutabilidad es la garantía de la de su mensaje.

b) Si la palabra de Dios sólo la recibe fructuosamente "un corazón noble y bueno" (Lc 8, 15), y si la fe se despliega y se desarrolla en buena fe, el cristiano ha de ser ante todo un hombre hon-

---

291. 2 Tim 1, 14; cfr. 2 Tim 1, 12; 1 Tim 6, 20. A menudo se depositaban tesoros en los santuarios (2 Mach 3, 10-15; cfr. las referencias en FR. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées de l'Asie Mineure* (París 1955) 38; T. R. S. BROUHTON, *New Evidence on Temple-Estates in Asia Minor*, en P. R. COLEMAN-NORTON, *Studies in Roman Economic and Social History in honor of A. Ch. Johnston*, Princeton, 1951, pp. 236-250), pero también testamentos para asegurar su conservación (cfr. FR. DUMONT, *Le Testament d'Antoine*, en *Mélanges H. Levy-Bruhl*, París, 1959, pp. 85-104). En cuanto a la metáfora de una doctrina recibida en depósito, hay que afirmar que es constante (HERODOTO, IX, 45: "lo que voy a deciros es un depósito que os confío"; ANAXANDRIDES: ὅστις λόγους παρακαταθήκην γὰρ λαβὼν ἐξεῖπεν, ἄδικος ἐστιν ἢ ἀκρατὴς ἄγαν, en ESTOBEO, III, 41, 2; ed. Wachsmuth, p. 757; Ps. ISÓCRATES, *A Demonicos*, 22, etc.); de ahí Rom 3, 2; 1 Thes 2, 4: "Dios nos ha estimado dignos de confiarnos el Evangelio"; Gal 2, 7. Sobre el empleo metafórico del depósito, cfr. J. POUILLOUX, *De Plantatione* (París, 1963) 70.

292. ED. H. CHADWICK (Cambridge, 1959) n. 353; cfr. 357: "Una verdadera palabra sobre Dios es la palabra de Dios mismo". Para FILÓN, "si alguien destruye y arruina la doctrina establecida (τὸν ἐστῶτα λόγον) de la omnipotencia de Dios", roba el bien de Dios (*De leg. alleg.* III, 32-33), comete un pecado de ateísmo y va en contra de la verdad (III, 37).

293. C. SPICQ, *Saint Paul et la loi des dépôts*, en *R. B.* (1931) 481-502. A la bibliografía hay que añadir *P. Mert.* II, 67: *Sammelbuch*, 9291, 28; P. FREZZA, ΠΑΡΑΚΑΤΑΘΗΚΗ, en *Symbolae R. Taubenschlag* (Varsovia, 1956) I, páginas 139-172; E. KIESSLING, *Über den Rechtsbegriff der Paratheke*, en *Mitteilungen aus der Papyrussammlung der öster. Nationalbibliothek* (Viena, 1956) 69-77; R. TAUBENSCHLAG, *The Law of greco-roman Egypt* (New York, 1944) I, pp. 264 ss. S. CIPRIANI, *La Dottrina del "Depositum" nelle Lettere pastorali*, en *Analecta Biblica*, 16 (Roma, 1963) 127-142.

294. El Ps. PLATÓN define παρακαταθήκη· δόμα μετὰ πίστεως (*Def.* 455 *d*). Cfr. FL. JOSEFO: "Quien ha recibido un depósito debe guardarlo con cuidado como cosa sagrada y divina" (*Ant.* IV, 285); FILÓN, *De spec. leg.* IV, 30-33; P. MÉDEBIELLE, *Dépôt de la Foi*, en *D. B. S.* II, 374-395; J. DUPONT, *Le Discours de Milet* (París, 1962) 237 ss.

295. Πίστις y παραθήκη aparecen constantemente asociadas en los contratos (cfr. Eccli 40, 12: πίστις εἰς τὸν αἰῶνα στήσεται. El art. 1923 del Código Civil prescribe: "El depositario debe devolver idénticamente la misma cosa que recibió"). A. M. JAVIERRE, *"Pistoi Anthropoi"* (2 Tim 2, 12), en Analecta Biblica 18 (Roma, 1963) 109-118.

rado, lleno de sentido del honor [296], y toda su conducta ha de distinguirse por el sello de la lealtad, de la probidad y de la nobleza [297].

Los discípulos tienen que ser prudentes, avisados, juiciosos, pero han de ignorar las sinuosidades de la serpiente, sus finas habilidades, sus sutiles maniobras. Ellos deben ser de una pieza: "cándidos como palomas" [298]. Más que de virtud interior, se trata de esa psicología inocente, incapaz de fomentar intrigas o de imaginar subterfugios [299], y connatural a un alma que se ha entregado a Dios sin retorno [300]. Por ejemplo, el Maestro prescribe: "Sea vuestro sí, sí, y vuestro no, no; todo lo que pasa de esto, de mal procede" [301]. Pero, como bien

---

296. Cuando San Pablo enuncia como un axioma: "Si alguien no cuida de los suyos, sobre todo de los de su propia casa, ha renegado de la fe y es peor que un infiel" (1 Tim 5, 8), da por supuesto que la fe es regla de vida, que determina "el camino de la justicia" (2 Pet 2, 21) y que compromete toda la conducta. Si, por tanto, un creyente abandona los deberes esenciales prescritos por la naturaleza, como pudiera hacerlo un pagano, su caso es más grave, porque añade a su falta una mentira y un perjurio: al no realizar la vida santa que había prometido en la *homología* bautismal, rechaza la gracia educadora (2 Tim 2, 12; 3, 5; Ids 4), aunque todavía continúe adorando al verdadero Dios (Tit 1, 6).

297. "Todo lo que es verdadero (ἀληθή; cfr. 2 Cor 6, 8), noble (1 Tim 3, 8. 11; Tit 2, 2), justo, puro, amable, honorable, toda la bondad que puede encerrar la virtud y el lenguaje humano, he ahí lo que debe preocuparos" (Phil 4, 8). Cuando San Pablo recuerda: "El que lucha, sólo recibe la corona cuando ha luchado según las reglas (del concurso)" (2 Tim 2, 5), νομίμως hay que traducirlo por "lealmente" (cfr. ISÓCRATES, *El intercambio,* 125; EPICTETO, III, 10, 8). Cada concurso deportivo venía determinado por reglamentos propios (νόμοι ἐναγώνιοι; cfr. FILOSTRATO, *Gimn,* 12, 17, 29, 35, 58; *Excavaciones de Delfos,* III, 3, 238; A. MOUSSET, *Olympie,* París, 1960, p. 60). De hecho, los fraudes eran numerosos (cfr. PAUSANIAS, V, 21, 2-3), y las inscripciones dan fe de las fuertes sanciones que se imponían a los culpables (cfr. R. DARESTE, B. HAUSSOULLIER, TH. REINACH, *Recueil des Inscriptions juridiques grecques,* París, 1894, pp. 495 ss.). Los cristianos comprendían, pues, muy fácilmente que todos los esfuerzos y todas las virtudes sólo tenían valor religioso ante Dios en función de la rectitud del corazón. La malicia anularía todas las "buenas obras".

298. Mt 10, 16: ἀκέραιοι ὡς αἱ περιστεραί. Este adjetivo significa "sin mezcla"; y de ahí "intacto, entero" (de un muro sin grieta, de una ciudad no incendiada; FLAVIO JOSEFO, *Guerra,* III, 257; *Ant.* V, 47).

299. Por eso los hijos de este mundo son más hábiles entre ellos que los hijos de la luz (Lc 16, 8). En la era mesiánica los caminos sinuosos son enderezados (Lc 3, 5; Mt 3, 3), porque el Rey Mesías gobierna con una rectitud perfecta (Heb 1, 8, εὐθύτης) y la salvación sólo se otorga a los corazones rectos (Act 8, 21; 13, 10; 2 Pet 2, 15), a los verdaderos israelitas "en los que no hay artificio" (Ioh 1, 47; juego de palabras sobre *israël-isar*: ser recto; cfr. *Iechouroun,* Dt 23, 5. 26; Is 44, 2; Eccli 37, 25, hebr.).

300. Cuando San Pablo elogia la docilidad de los Romanos en su modo de recibir la fe, subraya la consecuencia: "sed cándidos (ἀκεραίους) para el mal" (Rom 16, 19).

301. Mt 5, 37 (citado por Iac 5, 12; SAN JUSTINO, *I Apol.* XVI, 5) condena las distinciones demasiado sutiles (cfr. G. STAHLIN, *Zum Gebrauch von Beteurungsformenln in N. T.,* en *Novum Testamentum,* 1962, pp. 116 ss.). Comparar los Proverbios arameos de Ahiqar: "La gracia de un hombre es su lealtad, y lo que le hace odioso es la mentira de sus labios... los ojos buenos: ¡que no se oscurezcan! Los buenos oídos: ¡que no se endurezcan! Una boca buena: que ame la verdad y la diga" (citados por P. GRELOT, en *R. B.* 1961, pp. 187, 190).

lo entendieron los Apóstoles y los Mártires, todo el comportamiento del hijo de Dios se ha de caracterizar por una rectitud intachable aún para los ojos más malévolos [302].

Esto supone una perfecta e inmutable pureza de intención, tan ajena a todo engaño y astucia (2 Cor 4, 2), que la sinceridad cristiana [303] se caracteriza por la suma limpidez y transparencia [304]. Si cualquier cristiano debe demostrar esta probidad absoluta [305], para un Apóstol es criterio necesario de la autenticidad de su misión, porque se funda en la veracidad misma de Dios [306]; "Nuestra gloria está

302. Phil 2, 15: "...para haceros irreprochables y cándidos (ἄμεμπτοι καὶ ἀκέραιοι) *hijos de Dios,* sin mancha, en medio de una generación desviada y pervertida, de un mundo en el que brilláis como focos de luz". Esta resuelta franqueza se opone a las murmuraciones, a las vacilaciones y a las contiendas denunciadas en el v. 14.

303. 1 Cor 5, 8, ἐν ἀζύμοις εἰλικρινείας καὶ ἀληθείας (sobre esta "simplicidad", cfr. *supra.* p. 97, n. 226. El contexto pascual que opone la levadura de malicia y de perversidad a la lealtad radical del creyente resucitado con Cristo por el rito bautismal, sustituye la astucia de la serpiente tentadora y la mentira del primer pecado por la psicología característica del regenerado. La sencillez no es una virtud secundaria: "Ya que habéis resucitado con Cristo, saboread las cosas del cielo" (Col 3, 1-2). εἰλικρίνεια significa a menudo "no contaminado"; en este sentido 2 Pet 3, 1, recordando a los discípulos la enseñanza tradicional, les asegura una inteligencia virgen (τὴν εἰλικρινῆ διάνοιαν; cfr. 2 Cor 11, 3) a la que los errores doctrinales no han conseguido contaminar.

304. Εἰλικρινής "sincero, perfectamente puro", muy frecuentemente unido a καθαρός, pero desprovista siempre de acepción moral en la lengua clásica, tiene a veces un matiz de claridad (Filón opone la brasa de Gen 15, 17, que desprende humo, a la llama clara: εἰλικρινὲς πῦρ *Quis rer. div.* 308). De ahí Phil 1, 10: "de esta manera podréis estar limpios e irreprochables en el día de Cristo". Teofilacto define εἰλικρινεία καθαρότης διανοίας καὶ ἀδολότης οὐδὲν ἔχουσα συνεσκιασμένον καὶ οὐπουλον (citado por R. C. TRENCH, *Synonyms,* p. 320).

305. Este sentido es el de las inscripciones: εὐσέβειαν πρὸς τοὺς θεοὺς, εἰλικρινῆ πρὸς τοὺς ἀνθρώπους (*Insc. Didimo,* 252, 9; cfr. C. B. WELLES, *Royal Correspondence,* 52, 41) y de los papiros: "Apelo a vuestra probidad, ἐπὶ τὴν σὴν ἱλεικρίνειαν" (*P. Oxy.* X, 1252; *vers.* II, 38.

306. A propósito de la modificación de sus proyectos de viaje, los corintios recelan de que San Pablo vaya a faltar a su palabra. El Apóstol reacciona: "¿Acaso he obrado con ligereza? ¿O mi proyecto es un proyecto según la carne, de manera que haya en mí *sí, sí* y *no, no?* Pongo a Dios por testigo, que la palabra que os hemos dirigido no es un sí y no. Porque el Hijo de Dios, que os hemos predicado yo, Silas y Timoteo, no se hizo sí y no, sino que es el sí lo que en El se realizó. Porque en El todas las promesas de Dios se han convertido en sí. Y así también por su mediación se dice el Amén para gloria de Dios por nosotros" (2 Cor 1, 17-20). Pablo no puede mentir ya que es el enviado de un Dios que es la fidelidad misma y cumple siempre lo que anuncia. Con Silas y Timoteo, el Apóstol predicó efectivamente en Corintio que Jesucristo es Salvador, es decir, el cumplimiento de las promesas de salvación; El es el sí de Dios. En efecto, los corintios fueron salvados y lo reconocen respondiendo Amén en las plegarias litúrgicas, "así es"; al atestiguar que han recibido la salvación prometida, aclaman la veracidad de Dios que no miente (cfr. 1 Ioh 5, 10). En adelante no pueden dudar de lo que viene de Dios, de un Apóstol que habla en su nombre. Suponer en éste una falta de rectitud ¡implicaría que Aquél tampoco es verdadero! Si es imposible para Dios mentir (Heb 6, 18), es igualmente impensable que un enviado del Dios-Fiel mienta o disimule, incluso en materia profana; cfr. Gal 1, 20: "Lo que os escribo, lo escribo

en el testimonio de nuestra conciencia de que la sencillez y la sinceridad vienen de Dios... con las que nos hemos comportado en el mundo, especialmente con vosotros" [307].

c) Es verdad que todo hombre es un mentiroso-nato (Rom 3, 4; cfr. Tit 1, 12), y todo pecador un extraviado o un descarriado [308]. Pero Cristo se ha compadecido de él (Heb 5, 2) y, desde entonces, el hombre nuevo creado según Dios "en la justicia y en la santidad de la verdad", repudia la mentira como contradictoria a su regeneración bautismal [309]. Ese pecado se extiende desde el más leve fingimiento hasta las maquinaciones más graves [310], hasta el divorcio entre la profesión de fe y una conducta deficiente [311], en fin, hasta el grado de malicia y de depravación más extremo [312]. Por eso a la hora del

---

ante Dios; yo no miento"; 2 Cor 11, 31: "El Dios y Padre del Señor Jesús sabe que no miento"; Rom 9, 1: "Yo digo la verdad en Cristo, no miento"; 1 Tim 2, 7. Comparar 1 Thes 2, 3; 2 Cor 12, 16; Ioh 19, 35: "El que ha visto da testimonio: su testimonio es verdadero, y Aquél sabe que dice la verdad"; 3 Ioh 12. Cfr. G. STÄHLIN, *o. c.*, pp. 132 ss.

307. 2 Cor 1, 12, ἐν εἰλικρινείᾳ τοῦ Θεοῦ; 2, 17. Puesto que se trata de proyectos más o menos modificados, habrá que dar a εἰλικρίνεια un matiz de fijeza y firmeza en el próposito, bien atestiguado en *Inscripciones de Dídimo*, 493, 12, εἰλικρινῆ καὶ βεβαίαν ποιουμένους; FILÓN, *De op. mundi*, 31; PLUTARCO, *Del rostro que se ve en la luna*, 16: "Eran los otros astros... a los que hacíamos volver a una naturaleza pura y sin mezcla (φύσιν καθαρὰν καὶ εἰλικρινῆ), liberada del cambio".

308. Tit 3, 3; 1 Pet 2, 25; cfr. Rom 1, 27; Heb 3, 10; 2 Pet 2, 18. El N. T. denuncia a menudo la conciencia errónea, y pone en guardia a los discípulos contra la ilusión moral basada en una mala teología: "Si alguien estima que...; cfr. Iac 1, 26; Gal 6, 3; Mt 3, 9; Ioh 5, 39; 1 Cor 3, 18; 8, 2; 10, 12; Phil 3, 4.

309. Eph 4, 25; cfr. Col 3, 9; Iac 3, 14; 1 Pet 2, 1: "rechazad toda malicia y astucia"; 3, 10: "El que quiera ver días felices ...debe preservar sus labios de palabras engañosas; cfr. el ejemplo del Señor (2, 22). Para FILÓN, la cuquería y el engaño se oponen a la piedad y a la santidad, al estado de inocencia y de simplicidad es algo característico del primer pecado (*De opif. mundi*, 155). Sobre la diferencia entre πλάνη (error), ἀπάτη (engaño), δόλος (duplicidad), cfr. A. M. DENIS, *L'Apôtre Paul, prophète "messianique" des Gentils*, en *Ephemerides theologicae Lovanienses* (1957) 268-287. En el año 529 el concilio de Orange declara: "De por sí, el hombre no es más que mentira y pecado; y si llega a cierta verdad y justicia, se lo debe a esa Fuente (primera) en la que hemos de apagar nuestra sed en este desierto (de la vida)" (can. 22; Denz.-Bannw. 195). Comparar: "La mentira es algo honesto cuando es útil a quien la dice sin perjudicar a quien la escucha" (HELIODORO, *Etiop.* I, 26, 6); pero en general, tanto griegos como latinos condenaban severamente el engaño y la hipocresía (PLATÓN, *Rep.* II, 359 *d* ss.; CICERÓN, *De off.* III, 9, 38; 12, 50 ss.; SÉNECA, *Tranq. an.* XVII, 1-2).

310. De ahí su mención en los catálogos de vicios, Mc VII, 22; Rom 1, 29; 1 Tim 1, 10 (δόλος; cfr. S. WIBBING, *Die Tugend-und Lasterkataloge im Neuen Testament*, Berlín, 1959, 27 ss.).

311. 1 Ioh 1, 6; 2, 4; 4, 20; cfr. Apc 2, 2; Santiago compara al cristiano que no tiene en cuenta la ley evangélica a un hombre que después de usar un espejo para comprobar si va correcto, no tiene en cuenta lo que ha visto: "se mira, luego se va y se olvida inmediatamente de cómo es" (Iac 1, 24). Su negligencia en rectificar las deficiencias es una negligencia y un absurdo (una falta de lógica), y una ilusión culpable: "engaña a su propia conciencia" (v. 26).

312. "Todos los hombres mendaces (Apc 21, 8), que aman y obran la mentira (22, 15), serán arrojados al estanque de fuego.

juicio de la fe, las dos humanidades que se dividen el mundo son la de los veraces y la de los mentirosos [313].

Puesto que fe y mala fe se oponen como el día y la noche, el Señor estigmatiza con despiadado rigor esa mentira en acción que es la hipocresía [314] tal como entonces se encarnaba en los maestros espirituales de Israel [315]. Denuncia con fuerza el peligro que encierra

313. Cfr. *La guerra de los hijos de la luz y de los hijos de las tinieblas.* Qumrán exalta el espíritu de rectitud (*Regla,* III, 8-10) y maldice a los simuladores (II, 11-18), la mentira (IV, 9), la "astucia mala" (IV, 11). O. BETZ, *Was am Anfang geschah,* en *Festschrift O. Michel* (Leiden, 1963) 30 ss.

314. En el griego profano el hipócrita es un comediante: la máscara que lleva representa el cambio de su verdadera identidad (cfr. AGAPÈ, I, p. 175; II, p. 138, n. 1; H. KOLLER, *Hypocrisis und Hypocrites,* en *Museum Helveticum,* 1957, pp. 100-107). La acepción puede ser peyorativa como en PLUTARCO, *Solón,* XXIX, 7: Solón, que había asistido a las representaciones de Tespis, que interpretaba sus propias obras, le preguntó a la salida del espectáculo "si no tenía vergüenza de decir tamañas mentiras delante de tanta gente. Tespis respondió que no encontraba grave mal en hablar y actuar de aquel modo, ya que se hacía en tono jocoso. Solón le contestó: Si aprobamos y aplaudimos semejante juego, dentro de muy poco nos lo encontraremos también en los contratos". En la Biblia, el hipócrita es un simulador (2 Mach 5, 25, cfr. Lc 20, 20) que ha perdido por completo el sentido del honor (2 Mach 6, 25). Tiene un corazón doble (Eccli 1, 28-29; cfr. Ps 12, 3; Mt 15, 7; Lc 16, 15; cfr. el δίψυχος de Iac 1, 8; 4, 8, y paralelamente los *Himn.* de Qumrán IV, 12-16 por O. J. F. SEITZ, *Afterthoughts on the term "Dypsychos",* en *New Testament Studies,* IV. 1958, pp. 327-333) y tiende lazos (Mt 22, 18; cfr. Ps 10, 8-10); *Himn. de Qumrán* II, 16-19; III, 26-28; IV, 13-14). Es un perverso (Ps 26, 4. 9-10). Filón juzga la muerte un mal menor que la hipocresía (*De Josepho,* 68) e incluye a ésta en sus catálogos de vicios (*De somn.* II, 40; *De fuga,* 34, 156; *Quod Deus sit im.* 103, etc.). A. W. ARGILE, *"Hypocrites" and the Aramaic Theory,* en *The Expository Times,* LXXV, 1964, pp. 113-114, quien por una parte observa que ὑποκριτής, ignorado por San Juan y empleado diecisiete veces en los sinópticos, es utilizado siempre por el mismo Jesús; y por otra parte que es difícil traducirlo por: comediante, actor, puesto que el teatro estaba prohibido a los judíos, juzga mejos entenderlo en el sentido de "profano, irreligioso, pagano, descreído, ateo, apóstata" (cfr. Iob VII, 13; P. DHORME, *in h. l.*) y supone que tal palabra habría sido empleado por el Maestro cuando hablaba griego.

315. Mt 23, 1-36. El verdadero hombre de estado filoniano es franco y tiene odio a la disimulación (*De Josepho,* 67; *De spec. leg.* IV, 183), el polo opuesto de Laban, quien había hecho de la hipocresía y de la mentira el principio de su vida (*Quis rer. div.* 43). Hoy está de moda rehabilitar a los fariseos y culpar a San Mateo de haber ensombrecido su retrato (recientemente L. BAECK, *Paulus, die Pharisäer und das Neue Testament,* Francfort, 1961, pp. 52 ss. H. J. FLOWERS considera estas acusaciones de San Mateo como inauténticas, Matthew XXIII, 15,. en *The Expository Times,* LXXIII, 1961, pp. 67 ss. Según P. WINTER, *On the Trial of Jesus,* Berlín, 1961, pertenecen a una redacción tardía de los Evangelios; pero en cambio cfr. P. BENOIT, en *R. B.* 1961, p. 599). Dicha tesis equivale a desconocer la "intención" del Evangelista, que en absoluto describe las instituciones ni la vida de una secta, sino que se limita a evocar los obstáculos y repulsas a la enseñanza del Salvador originados por los maestros del pensamiento del pueblo elegido. Ahora bien, no se puede negar que los fariseos tuvieron la principal responsabilidad en el fracaso del ministerio público: guías ciegos, no entran en el reino e impiden el acceso también a sus discípulos (vid. v. 13 ss.). Su tara más grave es su mala fe (Lc 12, 56; 13, 15; Mt 23, 23: ἀφήκατε... τὴν πίστιν); se obstinan en no comprender; por eso los hipó-

su mal ejemplo, y lo presenta como algo que siempre podrá desviar el fervor religioso: "Guardaos de la levadura de los fariseos que es la hipocresía" [316]. La malicia de este engaño vital es doble. Por una parte, lleva una máscara y disimula el vicio bajo apariencias de corrección: la fachada es brillante, pero el interior es repulsivo [317]; por

---

critas de Mt 24, 51 son los ἄπιστοι de Lc 12, 46 (evocados según los rasgos tradicionales, Ier 2, 8; Ez 33, 31; cfr. H. KOSMALA, *o. c.*, pp. 304 ss.). Parece seguro que en Qumrán las campañas de difamación contra el Doctor de Justicia fueron animadas por los "Hipócritas" (*Himn.* IV, 13; VII, 34; *Frag.* XV, 9), es decir, el partido de los Fariseos, intérpretes de la mentira" (*Himn.* II, 31; 4, 10); "de sus camadas hacen surgir una víbora" (*Himn.* II, 28; cfr. III, 12, 18; V, 10, 27; Mt 3, 7; 12, 34; 23, 33. J. CARMIGNAC, P. GUILBERT, *Les textes de Qumrân*, París, 1961, pp. 136, 155 n. 10, 169 n., 18 y *passim*). El N. T. no toma partido contra los fariseos como tales, puesto que presenta un buen número de ellos cuya actitud hacia el Señor es correcta (Lc 7, 36; 11, 37), valientes como Gamaliel (Act 5, 34), de buena voluntad como Nicodemo (Ioh 3, 1), o convertidos después de Pentecostés (Act 15, 5), en primer término a Saulo (23, 6) cuya lealtad fue perfecta (1 Tim 13). Jesús había dicho a uno de ellos: "Tú no estás lejos del Reino de Dios" (Mc 12, 34; W. BEILNER, *Christus und die Pharisäer*, Viena, 1959. Con todo derecho G. F. MOORE, *Judaism in the first Centuries*, Cambridge, 1944, II, pp. 191-194, distingue siete variedades de fariseos). No obstante, es indiscutible que el legalismo y el moralismo fariseo, que se preocupaba más de buscar la obligación del hombre que la voluntad de Dios, y se servía de la interpretación de la Ley (*halaka*) para violar la Ley, es una hipocresía fundamental (cfr. L. GOPPELT, *Christentum und Judentum*, Gütersloh, 1954, pp. 45., 185) y la oposición más radical a los principios de la moral de Cristo que exige a los justos abandonar su propia justicia, como a los pecadores su corrupción. Ahora bien, es más fácil renunciar a ésta que a aquella. "La voluntad redentora de Dios no busca, como expresa el Antiguo Testamento, *también* la salvación de los pecadores, sino que busca la salvación de los pecadores *antes* que la reunión de todos los justos en la casa del Padre. ¡Este es el Evangelio! Es el fin del farisaísmo, el fin de toda glorificación (Rom 3, 27)" (*Ibidem*, pp. 51-52).

316. Lc 12, 1. La levadura es el símbolo de todo principio enérgico —bueno o malo— de asimilación. Es imposible distinguirla en medio de la masa, donde, no obstante realiza una acción tan profunda (cfr. Heb 12, 15). El "fermento farisaico" que amenazará siempre corromper la simplicidad y la rectitud cristiana, es la mentalidad de almas religiosas y fervientes que quieren mantener a toda costa su reputación de santidad —la ostentación es uno de sus defectos (Mt 6, 5; 23, 5)— se preocupan más de la virtud de los demás que de la propia (7, 5), y se aferran a la rectitud de los actos exteriores, más que a la del corazón (15, 7; Lc 18, 11-12). Esta equivocación acerca de los verdaderos valores es la consecuencia de una moral basada en el formalismo jurídico, por lo cual el A. T. pone la hipocresía en relación con la observancia de la Ley (Eccli 32, 15; 33, 2; 2 Mach 5, 21. Cfr. P. JOÜON, ΥΠΟΚΡΙΤΗΣ *dans l'Évangile, et l'hébreu hanéf*, en *Recherches de Science religieuse*, 1930, pp. 312-316; A. GEORGE, *La justice à faire dans le secret*, en *Studia biblica et orientalia*, Roma, 1959, II, pp. 23-30). Sobre la relación hipocresía-ἀπάτη, cfr. B. ZUCCHELLI, ΥΠΟΚΡΙΤΗΣ. *Origine e storia del termine* (Brescia, 1962) 75 ss., 88 ss.

317. Mt 23, 25-28; Lc 16, 15 (cfr. A. DESCAMPS, *Les Justes et la Justice dans les Évangiles*, Lovaina, 1950, pp. 199 ss.). La teología cristiana continuará denunciando esta heterogeneidad entre el ser y el parecer: ὑποκριταὶ εἰσιν οἱ ἄλλο μεν ὄντες ἄλλο δὲ φαινόμενοι (TEOFILACTO, *In Mt 6, 31; P. G.* CXXIII, 201); "Pecar abiertamente es menor mal que simular la santidad" (SAN JERÓNIMO, *in Is 16, 14*); texto recogido por la *Glosa*, que declara: "La justicia simulada ya no es justicia, sino un doble pecado" (*In Iob 1, 21*). La virtud de la verdad tiene precisamente por objeto "mostrarse por las

otra parte, los hipócritas "dicen y no hacen" (Mt 23, 3), y acostumbran imponer a los demás pesadas cargas que ellos ni siquiera mueven con la punta del dedo [318]. Tanto en el culto a los convencionalismos y conformismos, como en la radical negativa a comprometerse personalmente, no es posible imaginar pecado más opuesto a la integridad del don personal en que consiste la fe [319]. Tal enmascaramiento y depravación conducen directamente a la gehena (v. 33; 24, 51).

d) Nada tiene, pues, de sorprendente que los Apóstoles eleven la *ausencia de hipocresía, la autenticidad* (ἀνυπόκριτος) al rango de criterio supremo del cristiano digno de este nombre y profesión. La fe auténtica se halla limpia de toda mezcla de error y se traduce por la fidelidad (1 Tim 1, 5; 2 Tim 1, 5); la sabiduría auténtica, inalterada e imparcial (ἀδιάκριτος), se muestra también cuajada de buenos frutos que revelan su origen divino (Iac 3, 17); la caridad auténtica es la que el Espíritu Santo infunde en el corazón, y se distingue de todos los amores humanos por un conjunto de notas específicas: adhesión al bien, aceptación y alabanza de la verdad, horror al mal, respeto y delicadeza para con el prójimo, paciencia, benignidad, perennidad [320]. La caridad se dice "sincera" cuando sus manifestaciones son adecuadas a su potencial de energía [321]. Una auténtica dilección fraterna, según 1 Pet 1, 22, es la del Hijo de Dios que no tiene necesidad de fingir una caridad inexistente o ínfima, sino que realmente ama de todo corazón y sin desfallecimiento. Sólo el creyente es un hombre verdadero, porque se halla ordenado a Dios, su corazón no está dividido y su vida sigue una línea recta: es un hijo de la luz (1 Thes 5, 5).

---

palabras y por la vida tal como se es" (2-2, q. 11, a. 3, ad 1um). Nada más opuesto al consejo de R. Elaï el viejo: "Si alguno ve que su instinto prevalece sobre él, que vaya a un lugar donde nadie le conoce, que se vista de negro, que se vele de negro, que haga lo que su corazón desea y no profane el nombre del cielo abiertamente" (*Hagiga*, 16 *a*).

318. La hipocresía es a menudo un pecado propio de las personas que ocupan puesto de doctores, cuando sus decisiones son severas para el prójimo, pero indulgentes para ellas mismas (cfr. J. BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien*, París, 1935, II, pp. 237 ss.). FILÓN, que veía en Balaam (*Quod det. pot.* 71) y en Sichem violando a Dina (es decir, seduciendo el juicio (*De Migr. Ab.* 224; cfr. Jetro, prototipo de los hombres que prefieren parecer a ser, *De mut. nom.* 104), los tipos del sofista, ponía frente a los Alegoristas o Simbolistas liberales, que descuidaban los ritos exteriores (incluso el sabbat y la circuncisión) a los Hipócritas, formalistas y rigoristas "excesivamente minuciosos" (*De migr. Ab.* 89), que se atenían estrictamente a la letra y rendían un supremo culto a lo convencional (cfr. J. H. A. HART, *Philo and the catholic Judaism of the First* Century, en *Journal of theological Studies*, 1910, pp. 39 ss.).

319. Si se compara Mt 5, 20 y Mt 6, 1-5. 16, resulta evidente que la justicia de los discípulos, que debe sobrepasar a la de los escribas y fariseos, se apoya primero y ante todo en la lealtad. La rectitud de corazón y la probidad de conducta son las cualidades que permiten la entrada en el Reino.

320. Rom 12, 9; 2 Cor 6, 6 (cfr. AGAPÈ, II, pp. 137 ss.); 1 Cor 13.

321. 2 Cor 8, 8 (γνήσιος); cfr. AGAPÈ, II, p. 139.

Si la fe se presenta como acceso a la luz, como acogida y adhesión a Cristo luz del mundo [322], la fidelidad a la que se compromete implica caminar en la luz, permanecer en la luz, practicar las obras de la luz, en fin, conducirse como hijo de la luz [323]. El creyente, que da culto a la verdad, despliega su vida moral en función de una mística de la luz. Esta era ya característica de la salvación escatológica anunciada por los profetas [324], pero además era muy apta para atraer a los griegos, para quienes vivir es ver la límpida y vibrante luz del día, porque la claridad del sol es la que alimenta, conserva y da su encanto a la existencia [325].

322. Mt 4, 16; Lc 1, 79; 2, 30-32; Ioh 3, 19-21; 8, 12; 9, 5; 12, 35-36, 46; Act 26, 18. 23; 2 Cor 6, 14; 1 Pet 2, 9.

323. Mt 4, 13-16; Ioh 8, 12; Eph 5, 8-9; 1 Ioh 2, 10. Cfr. J. DUPONT, *Essais sur la Christologie de saint Jean* (Brujas, 1951) 61-105 (da la bibliografía; C. H. DODD, *The Interpretation of the fourth Gospel* (Cambridge, 1953) 201 ss., 345 ss., Fr. N. KLEIN, *Die Lichtterminologie* (Leiden, 1962).

324. E. F. F. BISHOP, *Skotos and skotia in the New Testament*, en *The annual of Leeds University oriental Society* (Leiden, 1961), II, pp. 48-53.

325. "Entrar en la vida, es gozar de la luz" (HELIODORO, *Etiop.* II, 16, 6; cfr. I, 1, 1: "El día comenzaba a sonreir"). "¿Qué puede haber más bello? La luz (PLUTARCO, *Banq.* 8). "Para los griegos, que sólo reconocieron en parte la importancia de la atmósfera para la vida del hombre y de los animales superiores, el elemento vital no era el aire, sino la luz. Morir no era cesar de respirar, sino cesar de ver la luz. Ulises, en un momento en que está muy próximo a abandonarse a la desesperación, piensa en renunciar a ver el sol, y el último pensamiento que los héroes de la tragedia dirigen al mundo que van a abandonar es un saludo a la claridad del día, a los rayos de los astros" (Ch. MUGLER, *La Lumière et la visión dans la poésie grecque*, en *Revue des Études grecques*, 1960, p. 40; cfr. Ch. PICARD, *La Vie privée dans la Grèce classique*, París, 1930, p. 11 ss.).

Capítulo VI

PERSPECTIVA DEL FUTURO: EXPECTACION, ESPERANZA Y TEMOR

"Ningún hombre es plenamente hombre, si no espera en Dios" (Filón, *De praem.* 14).

Según la economía de la providencia divina, la manifestación salvadora de la gracia tiene por fin hacernos vivir religiosamente en el siglo presente, "esperando la bienaventurada esperanza y la aparición de la gloria de nuestro gran Dios y Salvador, Jesucristo" [1]; de donde resulta que la vida cristiana, fundada en la primera epifanía de Jesús [2], está completamente proyectada y orientada hacia la segunda [3]. Persuadido de que "Dios existe y es justo remunerador para los que le buscan" (Heb 11, 6), el creyente presta su adhesión a Cristo y al mensaje divino, buscando en ellos la garantía presente de la salvación, de la vida, de la felicidad. Desde su bautismo, el cristiano "goza de las fuerzas del siglo venidero" [4], y su fe —anticipándose

1. Tit, 13; notablemente paralelo a 1 Thes 1, 10: "Os habéis convertido... para servir al Dios vivo y verdadero y esperar a su Hijo cuando venga de los cielos"; Phil 3, 12. T. F. Glasson, *The second Advent* (3.ª ed., Londres, 1963).

2. 2 Tim 1, 10. Cfr. G. D. Kilpatrick, Act 7, 52; ἔλευσις, en *Journal of theological Studies* (1945) 136-145; R. Schnackenburg, *Kirche und Parusie*, en H. Vorgrimler, *Gott in Welt* (Friburgo-Basilea, 1964) I, pp. 551-578.

3. C. Spicq, *La Parabole de la Veuve obstinée et du Juge inerte aux décisions impromptues* (Lc 18, 1-8), en *R. B.* (1961) 68-90. Heb 9, 2628; 1 Tim 6. 14; 1 Pet 1 3-5: "El nos regeneró para una viva esperanza... para una herencia incorruptible... para una salvación que pronto se ha de manifestar (cfr. el paralelo de Tit 3, 5-7 y el comentario de M. E. Boismard, *Quatre hymnes baptismales*, París, 1961, pp. 37-40). Nótense los epítetos de la esperanza: ζῶσαν (es fuente de vida, porque se funda en Cristo vivificador; pero también pudiera ser una metonimia por: el Dios vivo), μακαρίαν (colmada de delicias, porque la presencia de Cristo glorioso es la bienaventuranza misma; cfr. Rom 12, 12).

4. Heb 6, 5; cfr. 1 Tim 6, 12: "Asegúrate la vida eterna". Los cristianos, pertenecientes a un Reino ya presente que ha de manifestarse un día, están en el umbral del mundo nuevo (cfr. Heb 12, 22; cfr. A. Cody, *Heavenly Sanctuary and Liturgy in the Epistle to the Hebrews*, St. Meinrad, 1960, pp. 117-144). Este sucederá al antiguo, pero ambos coexisten, como lo visible y

a la vida del otro mundo [5]— es inseparable de la esperanza implicada en su propio objeto [6]: es "garantía de lo esperado, prueba de las realidades invisibles" [7].

I. *Vida presente y vida futura: la llamada a la felicidad*

El Antiguo Testamento subrayó lo efímero de la existencia humana; más aún, la debilidad, la radical insuficiencia del hombre, que nada vale, que nada puede realizar en su vida, si no es recibiendo de Dios los bienes que de por sí no posee [8]. El Nuevo Testamento no ignora esta miseria congénita del hombre, especialmente la del peca-

---

lo invisible (11, 27), como el esbozo y la consumación. De ahí la locución empleada por San Juan: "Llega el momento, y es ahora" (Ioh 4, 23; 5, 25; 1 Ioh 2, 18) para expresar el despliegue de una obra ya comenzada; y el doble sentido escatológico de *Epifanía* (primera venida, 2 Tim 1, 10; fin de los tiempos, 1 Tim 6, 14; Tit 2, 13); *Apocalipsis* (de los secretos divinos en el Evangelio, Rom 16, 25; Eph 3, 3; fin de los tiempos, 2 Thes 1, 7; 1 Cor 1, 7; 1 Pet 1, 7; 4, 13), *Manifestación* (primero venida, 1 Tim 3, 16; Heb 9, 26; 1 Pet 1, 20; 1 Ioh 1, 2; segunda venida, Col 3, 4; 1 Pet 5, 4; 1 Ioh 3, 2). El fin de lo que ya está inaugurado no es más que la iluminación o manifestación plena de lo que existe en el presente (cfr. Col 3, 4; 1 Pet 1, 5. 20; 1 Ioh 3, 2, etc.).

5. Aunque la escatología de la nueva Alianza sucede al mesianismo de la primera y se expresa por las mismas imágenes y los mismos vocablos (cfr. J. COPPENS, *L'Espérance messianique*, en *Rev. des Sciences religieuses*, 1963, pp. 113-149), sería no obstante equivocado el intento de aclarar aquélla por éste; la esperanza del retorno del Señor no es paralela a la de los bienes mesiánicos en el A. T. Por una parte, Israel ignora "el fin del mundo" y espera "los últimos tiempos", mientras que nosotros nos encontramos en ello (Heb 1, 2; 1 Pet 1, 20); por otra, para los cristianos, que poseen desde ahora el perdón, la salvación, el Espíritu Santo..., la Parusía no será más que la consagración y perfeccionamiento de su condición de hijos de Dios: *Si filii et haeredes!* Su esperanza llega hasta las últimas consecuencias de la salvación ya realizada en el presente: la seguridad y perennidad de la vida con Dios, la resurrección de los cuerpos, la felicidad sin sombra (2 Tim 4, 8; 1 Pet 5, 4; cfr. 1 Cor 5, 10; 1 Ioh 2, 28). Cfr. F. M. BRAUN, *Où en est l'Eschatologie du Nouveau Testament?*, en *R. B.* (1940) 33-54; M. J. CONGAR, *Le Mystère du Temple* (París, 1958) 310-342.

6. Πιστεύω y ἐλπίζω son a veces sinónimos o asociados; uno y otro pueden significar tanto la espera como la certeza (cfr. Ps 27, 13; Ioh 11, 25-27; Rom 4, 18; 1 Pet 1, 21). La fe exaltada por Heb 11 (cfr. Rom 4, 17-25) es una confianza puesta en Dios, en la realización más o menos lejana de sus promesas (cfr. A. GELIN, *L'Espérance dans l'Ancien Testament*, en *Lumière et Vie*, LI, 1959, pp. 4 ss.). Cfr. "la esperanza de la fe" en *Ep. Bernabé* IV, 8: ἐνκατασφραγισθῇ εἰς τὴν καρδίαν ἡμῶν ἐν ἐλπίδι τῆς πίστεως αὐτοῦ.

7. Heb 11, 1. "Caminamos en la fe, no en la realidad vista" (2 Cor 5, 7; en relación con Rom 8, 24-25). Nunca se subrayará demasiado este aspecto escatológico de la fe. Por una parte, el *kerygma* evangélico es la proclamación de una esperanza (Col 1, 5. 23: τῆς ἐλπίδος τοῦ εὐαγγελίου); por otra, la vocación de cada uno de los fieles tiene por objeto la esperanza: ἡ ἐλπὶς τῆς κλήσεως αὐτοῦ (Eph 1, 18). "Sólo hay un cuerpo y un espíritu, como también una sola esperanza, la de la vocación que recibísteis (Eph 4, 4). Las relaciones de la fe y de la esperanza han sido estudiadas por A. POTT, *Das Hoffen im Neuen Testament* (Leipzig, 1915).

8. C. SPICQ, *Dieu et l'Homme selon le Nouveau Testament* (París, 1961) 112 ss.

dor absorbido por la muerte [9], pero en lugar de desarrollar esta antropología, insiste más bien en la fragilidad y en la precariedad de nuestro universo con el fin de orientar las miradas hacia el mundo celeste, que se ha hecho accesible para los creyentes (cfr. 1 Cor 13, 12-13). Esta perspectiva nueva les da el verdadero sentido de su existencia en la tierra: paso hacia una situación definitiva, preparación para la posesión de la única vida digna de este nombre, la eterna [10]. El cristianismo desemboca en el cielo y en la eternidad.

Puesto que la historia del mundo está dividida en períodos y en tiempos —προστεταγμένοι καιροί (Act 17, 26; cfr. v. 30)— que marcan las etapas de la realización progresiva de la salvación [11], la venida del Mesías, especialmente su muerte y su resurrección, señalan el comienzo de una etapa nueva, la última por cierto de la historia de la humanidad. Este acontecimiento, salvífico y decisivo entre todos, lleva los planes divinos casi hasta el término de su ejecución [12], por lo cual en adelante habrá que decir que el futuro del mundo está ya delimitado. No sólo se encuentra el mundo en su "última hora", en su postrer estadio [13], sino que su fin está próximo. O mejor, su consumación se ha aproximado [14], puesto que ya nada

9. Mt 26, 24; Lc 12, 15 ss.; cfr. 1 Cor 15, 19; Iac 4, 14, etc.

10. 1 Tim 6, 12. 19; Rom 6, 22: τὸ τέλος ζωὴν αἰώνιον (cfr. F. MUZNER, ΖΩΗ. *Die Anschauung vom "Leben" in vierten Evangelium, unter Berücksichtigung der Johannesbriefe,* Munich, 1952). Ya se trate de esperanza, de perseverancia o de fidelidad, toda la actitud cristiana está definida en función del término: εἰστέλος, ἑώς τ. (Mt 10, 22; 24, 6. 13), μέχρι ο ἄχρι τέλους (Heb 3, 14; 6, 11; Apc 2, 26); la salvación del alma es "el fin de la fe" (1 Pet 1, 9). Cfr. συντέλεια τοῦ αἰῶνος (Ht 13, 39-40. 49; 24, 3; 28, 20); συντελεῖν (Mc 13, 4).

11. 1 Thes 5, 1 (con los comentarios de B. RIGAUX, *Saint Paul. Les Epîtres aux Thessaloniciens,* París, 1956, pp. 553 ss.; M. E. BOISMARD, *o. c.,* páginas 69 ss. L. CERFAUX, *Le Chrétien,* París, 1962, pp. 145 ss.). P. GRELOT, *Sens* chrétien de *l'Ancien Testament* (París-Tournai, 1962, pp. 91-124).

12. Cfr. Ioh 19, 28-30 (τετέλεσται) y el comentario de A. CORELL, *Consummatum est. Eschatology and Church in the Gospel of St. John,* Londres, 1958.

13. 1 Ioh 2, 18. Tanto se dice "el" o "los últimos días" (Ioh 6, 39. 40. 44. 54; Act 2, 17; 2 Tim 3, 1; Heb 1, 2; Iac 5, 3; 2 Pet 3, 3), como los últimos tiempos (ἐπ' ἐσχάτου τῶν χρόνων, 1 Pet 1, 20; Ids, 18); "el" o "los" últimos momentos (1 Tim 4, 1; 1 Pet 1, 5).

14. 1 Pet 4, 7: πάντων δε τὸ τέλος ἤγγικεν (sobre este perfecto y sobre el aoristo ἔφθασεν, Lc 11, 20, cfr. R. F. BERKEY, en *Journal of biblical Literature,* 1963, pp. 177-187); cfr. Iac 5, 9-11. No se trata de determinar la fecha, al menos según nuestra cronología —ya que "un día ante el Señor es como mil años, y mil años como un día (2 Pet 3, 8) y ya que también, un largo plazo de dilación fue impuesto a la impaciencia de los elegidos (Lc 18, 4.7, μακροθυμεῖ επ' αὐτοῖς)—, sino una valoración escatológica, género ya usado en Qumrán; cfr. K. H. SCHELKLE, *Die Gemeinde von Qumrân und die Kirche des Neuen Testaments* (Dusseldorf, 1960) 57 ss. El mismo autor subraya a propósito de Rom 13, 11 ss. que los Padres de la Iglesia a penas se preocuparon de la mayor o menor proximidad de la Parusía, sino que se atuvieron más bien al dato teológico: la esperanza de la consumación futura de la obra de la salvación ya comenzada (*Biblische und patristische Eschatologie nach Rom 13, 11-13,* en *Sacra Pagina,* 1959, II, pp. 357-372). Esta obra es la del Espíritu Santo, prenda del mundo venidero, y de la Iglesia (cfr. G. BORNKAMM, *Überlieferung und Auslegung im Matthäus-Evange-*

impide que la Parusía se produzca de un momento a otro (cfr. Heb 11, 39-40), muy pronto al parecer [15]. Por eso resulta rigurosamente exacto decir: "el tiempo se ha reducido" [16]; y el cristiano, igual que

---

lium, Neukirchen, 1960, pp. 13-47). O. CULLMANN interpreta certeramente: "Con Cristo el Reino se ha aproximado... el tiempo ha dado con El un salto adelante, con El hemos entrado en el último período de este mundo presente. La aparición de Cristo es un acontecimiento decisivo en la cronología del plan divino. Henos en la última fase de este período, cuya duración nos permanece desconocida. Así, la predicación de la proximidad del Reino es más bien una determinación del presente que una caracterización del porvenir... El elemento esencial de la proximidad del Reino no es, pues, la fecha final, sino la certeza de que la obra expiadora de Cristo en la cruz constituye la etapa decisiva en la aproximación del Reino de Dios" (*Le retour du Christ espérance de l'Eglise selon le Nouveau Testament*, Neuchâtel-París, 1943, pp. 26-27). Cfr. J. MANEK, *The biblical concept of Time and our Gospels*, en *New Testament Studies*, VI, 1959, pp. 45-51; sobre todo B. RIGAUX, *La seconde venue de Jésus*, en *Recherches bibliques*, VI, Brujas, 1962, pp. 173-216.

15. Al menos es lo que se desprende de 1 Pet 1, 5-6: una vez dispuesto todo para la manifestación de la salvación en los últimos tiempos, el plazo será corto (ὀλίγον ἄρτι; cfr. v. 1; Apc 1, 1.3: ἐν τάχει = ὁ καιρὸς ἐγγύς; 22, 6); Rom 13, 11: "la salvación está ahora más cerca de nosotros que cuando abrazamos la fe... el día está próximo"; 1 Cor 10, 11: "Nosotros, a los que nos ha llegado la plenitud de los tiempos". La encarnación del Hijo de Dios, cronológicamente simétrica a la creación del mundo (Heb 9, 26; 1 Pet 1, 20), es el advnimiento o "la plenitud" de los tiempos (Gal 4, 4; Eph 1, 10). Ya no hay otra cosa que esperar... sólo queda la Parusía. Nosotros nos preguntamos por qué Cristo vino tan tarde, pero la primitiva Iglesia se preguntaba por qué el mundo continuaba existiendo (cfr. Act 1, 6-7). A la Parusía se ha dedicado una abundante literatura de valor muy desigual. Léase F. GUNTERMANN, *Die Eschatologie des hl. Paulus* (Münster, 1932); W. D. DAVIES, D. DAUBE, *The Background of the New Testament and its Eschatology* (Cambridge, 1956); sobre todo B. RIGAUX, *o. c.*, pp. 195-280; *Saint Paul et ses Lettres* (París-Brujas, 1962) 29 ss.; A. FEUILLET, art. *Parousie*, en *D. B. S.*, VI, 1331-1419, quien observa: "Los discursos muy arcaicos del comienzo de los Hechos de los Apóstoles no dan en modo alguno la impresión de una espera febril y ansiosa del fin; insisten más sobre lo que ya han recibido los discípulos que sobre lo que no poseen todavía" (col 1411); G. BORNKAMM, *Die Hoffnung im Kolosserbrief*, en *Festschrift E. Klostermann* (Berlín, 1961) 56-64; R. SCHNACKENBURG, *La Théologie du Nouveau Testament* (Brujas, 1961) 49 ss.; O. KNOCH, *Die eschatologische Frage*, en *Biblische Zeitschrift*, 1962, pp. 112-120; E. E. WOLFZORN, *Realized Eschatology*, en *Ephemerides th. Lovanienses*, 1962, pp. 44-62: A. SCHWEITZER, *La Mystique de l'Apôtre Paul* (París, 1962) 52 ss. J. GALOT, art. *Eschatologie*, en *Dictionnaire de Spiritualité*, IV, 1025 ss. E. GRASSER, discípulo de R. Bultmann (*Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte*, Berlín, 1957), descarta como inauténticos (Mc 13, 32; Act 1, 6) los textos que se oponen a su tesis (Jesús anunció y esperó la Parusía para un futuro inmediato, y no se produjo), o los explica como creaciones o interpretaciones de la primera generación cristiana (Mc 9, 1).

16. 1 Cor 7, 29: ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστίν. El verbo συστέλλω significa: "plegar las velas, sellar los equipajes, reducir a pequeño volumen" (comparar 2 Tim 4, 6: ὁ καιρὸς τῆς ἀναλύσεως, tiempo de levar ancla o de plegar la tienda). La duración de este mundo es reducida. En este contexto parenético, hoy diríamos: el tiempo aprieta, o: ya no hay tiempo para ocuparse de otra cosa. Siguiendo a Crisipo, al comienzo del tratado sobre los *Preceptos* se lee esta reflexión: "χρόνος ἐστὶν ἐν ᾧ καιρός, καὶ καιρός, ἐν ᾧ χρονος οὐ πολύς; en el tiempo está la ocasión; y en la ocasión, un tiempo breve. La curación se hace en el tiempo, a veces también

el navegante que se aproxima con las velas plegadas al término de su viaje, presta ya menos atención al navío que le transporta que al muelle en el que va a desembarcar [17]. El Señor había anunciado que el cielo y la tierra pasarían, como un riachuelo que, después de correr un trecho, se agota [18]; según San Juan, esta desaparición es análoga a la de las tinieblas cuando se desvanecen (1 Ioh 2, 8. 17), y San Pablo la compara a un cambio del decorado teatral: "Pasa la apariencia de este mundo" [19].

Puesto que nuestro planeta terminará pronto su papel de "habitat" de los elegidos, según su condición presente, poco importa que dicho fin se represente como un cambio más o menos brutal [20], o como una simple desaparición [21]; lo que cuenta es que vendrá acompañado de la aparición de los nuevos cielos y de la nueva tierra, que serán "la morada de Dios con los hombres" [22].

---

en la ocasión" (καιρός significa oportunidad; MENANDRO: ἄν λάβῃ τὸν καιρὸν εὖ = aprovechar la oportunidad, en ESTOBEO, LI, 27, t. IV, p. 333; cfr. XXXV, 5, t. III, p. 688; POLIBIO, XII, 25 *i* 7; καιρίως = oportuno, *ibid. i* 8. Cfr. D. HALÉVY, *Essai sur l'accélération de l'Histoire* (París, 1948).

17. Igual psicología en Heb 11, 13: πόρρωθεν αὐτὰς ἰδόντες καὶ ἀσπασάμενοι.

18. Mc 13, 31 (παρελεύσονται); Mt 5, 18 (παρέλθῃ); sobre la relación de estos dos textos, cfr. J. R. BEASLEY-MURRAY, *A Commentary on Mark Thirteen* (Londres, 1957) 103 ss. El cristiano no mira a la muerte como un fenómeno universal al que están sometidos todos los seres corruptibles, sino como la intervención de un nuevo acto de Dios en su favor, la concesión de un don, el de la "novedad de vida". Tal es la moral de la escatología. "La aceptación del mensaje (apostólico) tenía por corolario la certeza, basada en la omnipotencia de Dios que resucitó a Jesús, de que en la Parusía los cristianos alcanzarían la salvación. Para un cristiano morir es descansar, en esta seguridad total ligada a la profesión de fe en Jesús" (L. CERFAUX, *o. c.*, p. 146, n. 4).

19. 1 Cor 7, 31: παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου. Si se carga el acento sobre el demostrativo, hay que deducir que el universo desaparecerá lo mismo que un actor cuando abandona la escena una vez terminado su papel (cediendo paso al siglo venidero: ὁ κόσμος ὁ μέλλων, ὁ αἰὼν ὁ μέλλων; cfr. Mt 12, 31; Mc 10, 30; Lc 20, 34-35). Si se interpreta τοῦ κόσμου como genitivo subjetivo, sólo habrá de modificarse el aspecto visible y actual de nuestro universo, es decir, el mundo no será destruido, sino transformado. Basándose en algunas referencias dadas por Wettstein, J. Héring recuerda que σχῆμα puede tener el sentido de *papel interpretado en el teatro*, y παράγειν: *pasar por la escena* (y enseguida desaparecer); cfr. *La première Epître de saint Paul aux Corinthiens* (Neuchâtel-París, 1949) 58.

20. Heb 12, 26-27: "Una vez todavía, Yo removeré no sólo la tierra, sino también el cielo. *Una vez todavía* indica el cambio (μετάθεσιν) de las cosas movibles, en cuanto creadas, a fin de que permanezcan las inconmovibles".

21. Heb 1, 11-12: Tierra y cielos... perecerán, pero tú permaneces; como un vestido envejecerán, como un manto los envolverás, y como un vestido se mudarán; pero tú permaneces el mismo, y tus años no se acabarán". Cfr. P. VOLZ, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im N. T.* (Tübingen, 1934) 338 ss.

22. Apc 21, 1-5: "Vi un cielo nuevo y una nueva tierra; porque el primer cielo y la primera tierra habían desaparecido, y el mar ya no existía... He aquí que yo hago todas las cosas nuevas" (cfr. E. BRUTSCH, *Clarté de l'Apocalypse*, Ginebra, 1955, pp. 207 ss.); 2 Pet 3, 12: "Los cielos inflamados

No es posible distinguir lo que hay de imagen y de realidad en estas evocaciones, pero ante todo aparece claro que la naturaleza permanece asociada al destino religioso de la humanidad [23], como lo estuvo en su origen, puesta al servicio de Adán. La "restauración" general que pondrá remedio al desorden provocado por el pecado se concibe como una reintegración del universo al estado de perfección querido por Dios [24]; más que una regeneración será el rena-

---

se disolverán y los elementos abrasados se fundirán. Esperamos, según su promesa, unos cielos nuevos y una nueva tierra, donde habitará la justicia" (comparar *Himn. Qumrán,* III, 28-32); el reino de la justicia perfecta resulta de la conflagración traída por la Parusía. *Vid.* STO. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th., Supl.* q. 74; J. CHAINE *Cosmogonie aquatique et Conflagration finale d'après la Secunda Petri,* en *R. B.* (1937) 207-216.

23. Rom 8, 19-22: "El anhelo vigilante de la creación espera la revelación de los hijos de Dios, porque la creación está sometida a la vanidad..., pero tiene esperanza. Sí, la creación misma será librada de la servidumbre de la corrupción para participar en la libertad de la gloria de los hijos de Dios. Pues sabemos que toda la creación hasta ahora gime con dolores de parto". La creación irracional, solidaria del hombre (cfr. F. TRUCCO, *Omnis creatura ingemiscit,* en *Divus Thomas,* Pl., 1935, pp. 320-326), participa de su maldición (Gen 3, 18), herida por la vanidad y la corrupción, es decir, sometida a la ley del cambio y de la muerte, consecuencia del pecado (cfr. M. J. LAGRANGE, *L'Epître aux Romains,* París, 1931, pp. 204 ss.; A. VIARD, *Expectatio creaturae,* en *R. B.*, 1952, pp. 337-354); por ello la creación sufre un estado violento y una anomalía. Se puede también entender la "vanidad" en el sentido de Qohélet: la condición mediocre de un universo provisional que no ha alcanzado su fin, y que no puede alcanzarlo mientras la gloria de los hijos de Dios no se haya consumado (cfr. A. M. DUBARLE, *Le Gémissement des creatures dans l'ordre divin du cosmos,* en *Rev. des Sciences ph. et th.,* 1954, pp. 445-465; FR. J. LEENHARDT, *L'Epître de saint Paul aux Romains,* Neuchâtel-París, 1957, pp. 125 ss.). En cualquier caso, la redención tiene una extensión cósmica. En Qumrán, antes del enfrentamiento decisivo entre los hijos de la luz y los hijos de las tinieblas, la tierra gime, las criaturas gritan, los fundamentos eternos se conmueven y estremecen (*Himn.* III, 33-35; cfr. el treno de Ana, en el *Prot.* de Santiago, III, 2-3; Lc 19, 40; Mt 27, 51 ss.). El paralelismo exacto es el de FILÓN (*De praem.* 157-160), según el cual la tierra madre "agotada y sometida a mil malos tratos... por sus ocupantes impíos... se verá aliviada; y cuando al mirar en torno ya no vea a ninguno de los que degradaban lo que constituía su orgullo y su nombre... volverá a encontrar su juventud y su fuerza... fructificará y dará a luz una generación irreprochable que compensará la anterior".

24. Act 3, 21: "El Señor volverá a enviaros entonces a Jesús, el Cristo que os ha sido destinado, a quien el cielo debe albergar hasta que lleguen los tiempos de la consumación de todas las cosas". ἀποκατάστασις (*hap. b.*). designa el restablecimiento de una situación, de una cosa o de una persona en su estado anterior (cfr. las referencias en J. H. MOULTON, G. MILLIGAN, *The Vocabulary of the Greek Testament,* Londres, 1949, *in h. v.*). En astronomía significa el retorno de un astro a su posición inicial (A. J. FESTUGIÈRE, *Hermès Trismégiste,* París, 1945, p. 90, n. 17); Fl. Josefo lo emplea para hablar de la restauración de los Judíos en Palestina después de la cautividad (*Ant.* XI, 63 y 98; cfr. ἀποκαθιστάναι en Ier 15, 18: regreso de Babilonia; Act 1, 6: restauración de la realeza); en el lenguaje médico significa el completo restablecimiento de la salud (W. K. HOBART, *The medical Language of St. Luke,* Dublín, 1882, pp. 194 ss.; cfr. ἀποκαθιστάναι, Mt 12, 13). Cabe, pues, entenderlo aquí como la restitución del universo en su integridad, liberado de sus taras, purificado de las secuelas del pecado que continúan después de la muerte de Cristo (cfr. Heb 9, 28: ἐκ δευτέρου χω-

cimiento de un mundo definitivamente purificado, justo y santo [25]; en fin, esta transfiguración del cosmos ofrecerá todas las condiciones de una vida bienaventurada, coincidiendo con el retorno del Hijo del hombre, que aparecerá con toda su majestad para devolver la realeza a Dios Padre, después de destruir todas las potencias enemigas [26]. Es decir, que "la esperanza mejor" de los creyentes (Heb 7, 19) no es sólo función de las bendiciones y de la eficacia de la nueva Alianza, sino que se resume propiamente en Cristo, el Alfa y la Omega, que era, que es y que vendrá [27]. Fin y principio de todo [28], el Señor Jesús es el objeto principal de la esperanza. El mismo lo anuncia a sus contemporáneos "Ya no me veréis hasta que llegue el momento en que digáis: Bendito sea el que viene en nombre del Señor" (Lc 13, 35; cfr. Rom 11, 25). Los creyentes tienen la misma convicción que los Apóstoles instruidos por los Angeles de la Ascensión: "Este mismo Jesús que os ha sido arrebatado al cielo, volverá de la misma manera", sobre las nubes, con su cuerpo visible y glorioso (Act 1, 11). La vida cristiana consiste en esta espera [29].

ρὶς ἁμαρτίας ὀφθήσεται; H. A. Guy, *The New Testament of the Last Things. A Study of Schatology*, Oxford, 1948, p. 91). Probablemente la significación es aún más positiva, porque el prefijo ἀπο- indica perfección: alcanzar un objetivo (A. Méhat, *"Apocatastase"*, en *Vigiliae Christianae*, 1956, pp. 200 ss.); así, en Act 3, 21 se trataría de la "consumación" del universo que cumple definitivamente y a la perfección su destino. En todo caso, resulta difícil restringir este acabamiento universal y final a la sola Iglesia de Jerusalén "restablecida en su dignidad de teocracia perfecta... aspecto mayor de la salvación escatológica" (J. Schmitt, *L'Eglise de Jérusalem ou la "restauration" d'Israel d'après les cinq premiers chapitres des Actes*, en *Rev. des Sciences religieuses*, 1953, p. 216). Cfr. Fr. Mussner, *Die Idee der Apokatastasis in der Apostelgeschichte*, en *Festschrift H. Junker* (Tréveris, 1961), 293-306.

25. Mt 19, 28: "En la regeneración (ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ), cuando el Hijo del Hombre se asiente en su trono de gloria, vosotros también os sentaréis en doce tronos. El "segundo nacimiento" se dice de la resurrección de una patria después de una catástrofe (Fl. Josefo, *Ant.* XI, 66; Filón, *Leg. C.* 325), de los supervivientes del diluvio (*De vit. Mos.* II, 65) y sobre todo de la *renovatio mundi* (*De aet. mundi*, 8) al fin del mundo, según las concepciones pitagóricas y estóicas (cfr. J. Dey, ΠΑΛΙΓΓΕΝΕΣΙΑ, Münster, 1937, pp. 6 ss., 30 ss.). Esta acepción escatológica conocida en Qumrán (*Regla*. IV, 25), no evoca solamente una transformación, sino una novedad (cfr. la unión παλ. y ἀνακαίνωσις, Tit 3, 5; cfr. C. Spicq, *Saint Paul. Les Epitres pastorales*, París, 1947, pp. 277 ss.), la recuperación y mejoramiento de una vitalidad después de los ὠδῖνες del parto (Mt 24, 8; cfr. 1 Thes 5, 3; Filón, *Cherub.* 114). Según *Q. in Ex. II, 46*, la llamada de Moisés a la montaña es el modelo de la "secunda nativitas sive regeneratio priore melior".

26. 1 Cor 15, 24-28. "El Día" del fin de los tiempos se ha convertido en "el día de Nuestro Señor Jesucristo"; cfr. 1 Cor 1, 8; 2 Cor 1, 14; Phil 1, 6. 10; 2, 16, etc.

27. Apc 1, 8; cfr. 1 Cor 11, 26: "hasta que vuelva" (P. Neuenzeit, *Das Herrenmahl*, Munich, 1960, pp. 221 ss.).

28. Apc 21, 6; 22, 13; Heb 13, 8; cfr. las afirmaciones joánicas: la fe en Cristo procura la vida eterna (Ioh 3, 15-18; 6, 40. 51. 68-68; 8, 24 etc.).

29. En ello consiste lo que tiene de específico, como dinamismo y prueba de su fe (Heb 10, 23; 1 Pet 3, 15. Sin duda, el judaísmo más puro esperaba "vivir de nuevo", volver a la luz, resucitar para la eternidad" (*Corp. Inscript. Iudaicarum*, 476, 5-6; cfr. p. CXXXII, E. R. Goodenough, *Jewish Sym-*

Por eso, desde las Bienaventuranzas del Sermón de la montaña hasta las promesas de las cartas a las siete Iglesias (Apc 2, 11; 3, 5. 12), la gran mayoría de las exhortaciones evangélicas y de las parénesis apostólicas se funda en la perspectiva escatológica, que constituye el "motivo" moral más estimulante y realista que puede ha-

---

bols in the greco-roman Period, New York, 1956, V, pp. 47 ss.; 1958, VII, pp. 147 ss.; F. NOTSCHER, *Schicksalsglaube in Qumran und Umwelt,* en *Biblische Zeitschrift,* 1959, pp. 205-234. Las representaciones en las tumbas de la *ménorah,* candelero de siete brazos, símbolo de la luz y de la vida de los difuntos en el otro mundo, expresa las esperanzas judías en la inmortalidad; cfr. *C. I. J.,* índice: *chandelier,* p. 663; R. GOODENOUGH, *o. c.,* IV, 1954, pp. 71-98; B. LIFSHITZ, *La vie de l'au-delà dans les conceptions juives,* en *R. B.* 1961, pp. 401-411; este último cita esta designación de una tumba en Beth-Shearim: τόπος Ελπιδίας, p. 406), pero esta persuasión no estaba en función del Mesías ni de un Salvador, sino tan sólo una opinión teológica discutida. En cuanto a los paganos, son definidos como: οἱ μὴ ἔχοντες ἐλπίδα (1 Thes 4, 13; cfr. B. RIGAUX, *in h. l.*); lo cual puede ilustrarse por los textos citados en C. SPICQ (*Vie morale et Trinité sainte selon saint Paul,* París, 1957, pp. 10 ss.), donde J. M. AUBERT (*La voix de l'espérance dans l'âme grecque antique,* en *Bulletin de l'Association G. Budé,* IV, 2, 1961, pp. 205-216) y por las inscripciones sepulcrales (cfr. R. LATTIMORE, *Themes in Greek and Latin Epitaphs,* Urbana, 1942; FR. CUMONT, *Recherches sur le Symbolisme funéraire des Romains,* París, 1942). Se ha observado que en la escultura del siglo I los ojos expresan a menudo la tristeza, "una especie de embotamiento desesperado" (J. P. MILLIET, *Les yeux hagards,* en *Mélanges Nicole,* Ginebra, 1905, pp. 357-366). Baste citar a ARQUÍAS de Mitilene: "Alabemos a los Tracios que lloran por sus hijos cuando del seno materno llegan a la luz, y cuando en cambio juzgan dichosos a todos los que han dejado la existencia y a los que de improviso tomó la sierva de Keres, la muerte. Porque los primeros viven y se afanan sin tregua en medio de males de toda especie, mientras que los otros han encontrado el remedio para sus males en la muerte" (*Ant. palat.* IX, 111). Es interesante observar la advertencia de San Pablo a los Tesalonicenses conversos, de que "los demás" no tienen esperanza, y a los Efesios recordándoles que en otro tiempo se encontraban "en este mundo sin esperanza y sin Dios" (Eph 2, 12: el epitafio del paganismo; cfr. H. G. G. KERKLOTS, *The Hope of our Calling,* Londres, 1954, p. 67; J. S. THOMSON, *The Hope of the Gospel,* Londres, 1955, pp. 28 ss., 114 ss.; se ha observado que *Elpis* no figura entre los términos técnicos en el *Index* de la Stoa; la razón es que se la considera una pasión, tan deplorable como cualquier otra, cfr. SÉNECA, *Carta a Lucilius,* V, 7-9; CV, 1). En cambio, no se lo hubiera escrito a los Romanos, que tenían su culto a la Esperanza, a la que habían dedicado muchos templos (PAULY-WISSOWA, *R. E.* III A, 2, 1634 ss.; H. THYLANDER, *Inscriptions du port d'Ostie,* Lund, 1952, n. B, 335, 32), porque pensaban que su devoción estimulaba el ánimo (CICERÓN, Leg. II, 28; *Nat. Deor.* II, 23; DION CASSIUS, I, 10, 30) y como consecuencia se apoyaban en la *Spes Augusta.* Para los griegos, por el contrario, Ἐλπίς es a menudo una ilusión vana, un soñar despierto, una sugestión peligrosa que exalta el alma para luego dejarla más deprimida ante el fracaso; es una potencia mala, causa de error y de sufrimiento, que el hombre que es dueño de sí mismo (αὐταρκης) aparta lejos de su alma. "La esperanza y el riesgo tienen efectos semejantes: tanto la una como el otro son genios poco amables... el resultado de las empresas de los hombres no corresponden a sus verdaderas intenciones" (TEOGNIS, 637 ss.; cfr. ARISTÓTELES, *Et. Eud.* 1229 *a* 18-20; *b* 30-34, 1230 *a* 4-20; PÍNDARO, Nem. XI, 45; VETTIUS VALENS, *Cat. Cod. Ast.* V, 2, ed. Kroll, p. 30, 4-5: προκαρτεροῦσι δὲ ἐλπίδι; pp. 29, 1-15; 51, 19). Es sabido que en el mito de Pandora la jarra de la que salieron todos los males que han afectado a la humanidad, se volvió a cerrar antes de que la esperanza, que yacía en el fondo, hubiera podido escapar (HESIODO, *Trab. y dias,* 42-105). Los griegos distinguirán la esperanza-ilusión

ber [30]. Se da por supuesto que los cristianos, convertidos por el bautismo en miembros de la ciudad celeste [31], deben considerarse aquí abajo como en país extraño [32]; son desterrados que peregrinan para volver a su patria [33]. Este regreso se contempla como una simple marcha o, a veces como una carrera [34], o también como la travesía de un mar [35], pero sobre todo como un éxodo a través del desierto [36].

(*ibid.* 500: κενεὴν ἐλπίδα cfr. BAQUÍLIDES, *Oda a Herón*, III, 75: δολόεσσα δ' ἐλπίς; MENANDRO, en ESTOBEO, CX, 8, t. IV, p. 998: οἷον ἐστ' ἐλπὶς κακόν; LUCIANO, *Alex.* 47: ἐλπίδων ματαίων; HERÁCLITO, *Alegorías de Homero*, XXIII, 7: "Las esperanzas vuelan a merced de los vientos que devoran nuestra vida"; FILÓN, *De praem.* 142 y 149: ἀτελεῖς ἐλπίδες; 147: ἐλπίδος ἀπάτῃ; MARCO AURELIO, III, 14: τὰς κενὰς ἐλπίδας ἀφείς) de las εὐέλπιδες ο ἐλπίδα ἀγαθήν (cfr. χρηστὴ ἐλπίς, FILÓN, *De praem.* 5). Cfr. la importante nota dedicada a la ἀγαθὴ ἐλπίς por FR. CUMONT, *Lux perpetua* (París, 1949) 401-405. R. JOLY, *Le tableau de Cébès et la philosophie religieuse* (Bruxelas, 1963) 45 ss.

30. Léase A. N. WILDER, *Eschatology and Ethics in the Teaching of Jesus* 2.ª ed. (Nueva York, 1950); A. GEORGE, *Le bonheur promis par Jésus d'après le Nouveau Testament*, en *Lumière et Vie*, 52 (1961) 36-58; CH. ED. CARLSTON, *Eschatology and Repentance in the Epistle to the Hebrews*, en *Journal of biblical Literature* (1959) 296-302.

31. Sobre el *politeuma* de Phil 3, 20 (Heb 13, 14), cfr. *infra*, APÉNDICE IV, pp. 421 ss.; J. BODENSIECK, *Colony of Heaven*, en *Stat Crux. Festschrift H. Lilje* (Berlín, 1959) 48-56.

32. 1 Pet 1, 17: τὸν τῆς παροικίας ὑμῶν χρόνον; 2, 11: παροίκους καὶ παρεπιδήμους; Heb 11, 9. Es impresionante observar que las generaciones del diluvio y de Sodoma perecieron sin haber cometido en apariencia pecado, simplemente por haber vivido íntegramente la vida humana (Lc 17, 27-28), pero sin haber "alzado su cabeza" (21, 28) ni haberse preocupado "de lo que todavía no se ve" (Heb 11, 7). De modo semejante, las tres excusas de los invitados descorteses están tomadas del ritmo ordinario de la vida, que absorbe a los mortales y les mantiene alejados de Dios (SAN AGUSTÍN, *Serm. 112, P. L.* XXXVIII, 644 ss.)... mientras que el mayordomo, bribón pero avisado, recibe una alabanza por haber previsto el futuro (Lc 16,1-8).

33. 11, 13; 12, 22; 1 *Pet* 1, 1. Cfr. *infra*, APÉNDICE I, pp. 391 ss.; B. KÖTTING, *Peregrinatio religiosa. Wallfahrt und Pilgerwesen in Antike und alter Kirche* (Münster, 1950); H. STÄHLIN, *The New Exodus of Salvation according to St. Paul*, en *The Root of the Vine* (Londres, 1953) 81-95; J. B. SOUCEK, *Pilgrims and Sejourners*, en *Communio Viatorum* (Praga, 1958) 3-17; J. F. FONTECHA, *La vida cristiana como peregrinación según la Ep. a los Hebreos*, en *Studium Legionense* (León, 1961), II, pp. 251-306; R. VOLKL, *Christ und Welt nach dem Neuen Testament* (Würzburg, 1961) 350 ss.

34. Rápida o perseverante, 1 Cor 9, 24-26; Gal 5, 7 (Act 20, 24); Phil 3, 12-16; 2 Tim 4, 7; Heb 12, 1-2. Sobre las diferentes categorías de carreras de longitud, cfr. PLATÓN, *Leyes*, VIII, 833 *b* 1, *d* 1; HIPÓCRATES, *Sobre el Régimen* II, 63 (con las observaciones de R. JOLY, *Recherches sur le traité pseudo-hippocratique du Régime*, París, 1960, pp. 116 ss.).

35. Heb 6, 19; cfr. Tim 1, 19; 6, 21; 2 Tim 2, 18 (C. SPICQ, "Αγκυρα *et* Πρόδρομος, en *Studia Theologica*, 1949, pp. 185-187. Simbolismo análogo en el rabinismo, cfr. el estudio: *Die nautische Symbolik in der rabbinischen Literatur*, en R. MARCH, *Der Zaddik in Talmud und Midrash*, Leiden, 1957, pp. 223-241). El tema del puerto es frecuente en las inscripciones funerarias (C. BONNER, "Desired Haven", *en Harvard theol. Rev.*, 1941, pp. 49-67; L. ROBERT, *Hellenica* III, p. 148; IDEM, *Rev. des Etudes gr.* 1953, p. 271). Sobre la concepción y la representación religiosa de los navíos, cfr. S. MARINATOS (*La marine créto-mycénienne*, en *Bulletin de Correspondance hell.* 1933, pp. 223-235), y sobre todo E. HILGERT (*The Ship and related symbols in the New*

Al mismo tiempo que se subrayan los peligros, la fatiga, la aspereza y los azares de esta peregrinación, se presenta el objeto de la esperanza como un motivo de reposo [37] y sobre todo de estabilidad [38] y de seguridad [39]. Lo que ante todo desea el hombre atribulado, fatigado y ansioso es que acaben de una vez para siempre sus aflicciones [40]; y esto es precisamente lo que Jesucristo le promete y le garantiza: en su Reino, los hambrientos serán saciados, los que lloran reirán [41]; el mal ya no existirá, ni habrá más duelo, ni alarma [42].

Testament, Assen, 1962), quien estudia además la significación de la tempestad y de la marcha sobre el lago, las pescas milagrosas, etc.

36. Heb 3, 7-4, 11 (1 Cor 10, 5 ss.); cfr. C. SPICQ, *L'Epître aux Hébreux* (París, 1952) I, pp. 270 ss.; P. BONNARD, *La signification du Désert selon le Nouveau Testament*, en *Hommage et Reconnaissance (Mélanges K. Barth)*, Neuchâtel, 1946, pp. 9-18; W. SCHMAUCH, *In der Wüste. Beobachtungen zur Raumbeziehung des Glaubens in Neuen Testament*, en *In Memoriam E. Lohmeyer* (Stuttgart, 1951) 202-223; R. W. FUNK, *The Wilderness*, en *Journal of biblical Literatura* (1959 205-214. Sobre la mística qumraniana del desierto, cfr. H. BARDTKE, *Wüste und Oase in den Hodajoth*, en *Gott und die Götter. Festgabe E. Fascher* (Berlín, 1958) 44-55.

37. Los que mueren en el Señor descansan de sus trabajos (ἀναπαύειν, Apc 14, 13; cfr. Heb 4, 10; W. BIEDER, *Die sieben Seligpreisungen in der Offenbarung des Johannes*, en *Theolog. Zeitschrift*, 1954, pp. 22 ss.). κατάπαυσις (Heb 4, 1. 3. 11) evoca al mismo tiempo las ideas de cesación y de parada, de lugar donde se detiene y descansa. Este "ocio", asociado al de Dios en el séptimo día, es un σαββατισμός (Heb 4, 9), neologismo que contiene los matices de fiesta, de alegría, de cosa sagrada, y que evoca la participación en la beatitud divina (cfr. C. SPICQ, *Le Repos de Dieu et des chrétiens*, en *L'Epître aux Hébreux*, París, 1953, II, pp. 95 ss.; TH. MAERTENS, *C'est Fête en l'honneur de Jahvé* (Desclée de Brouwer, 1961, pp. 128 ss.).

38. Heb 12, 28: βασιλείαν ἀσάλευτον παραλαμβάνοντες. El cese del movimiento y la suspensión de los cambios son una característica del mundo divino (cfr. FILÓN, *De vit. Mos.* II, 14), la evocación de la paz perfecta; cfr. el ideal de 1 Tim 2, 2: ἵνα ἤρεμον καὶ ἡσύχιον βίον διάγωμεν.

39. De ahí las múltiples imágenes del habitat: "Tiendas eternas" que no se pliegan jamás (Lc 16, 9; cfr. Apc 21, 3); morada y domicilio (μονή, οἰκία Ioh 14, 2), casa (οἶκος Lc 14, 23), edificio y habitación οἰκοδομή, τὸ οἰκητήριον, 2 Cor 5, 1-2; cfr. Ids 6; E. E. ELLIS *2 Cor 5, 1-10 in pauline Eschatology*, en *New Testament Studies* (1960), pp. 211-224; A. FEUILLET, *La Demeure céleste et la Destinée des Chrétiens*, en *Recherches de Science religieuse*, 1956, 161-192, 360-402; L. CERFAUX, *Le Chrétien*, París, 1962, páginas 179 ss.), una mudanza a la casa del Señor (ἐνδημέω, 2 Cor 5, 8), una ciudad de sólidos fundamentos construida por Dios mismo (Heb 11, 10. 16; 12, 22; 13, 14; cfr. FR. J. SCHIERSE, *Verheissung und Heilsvollendung*, Munich, 1955, pp. 121 ss.), una patria (Heb 11, 14), la Jerusalén celeste (12, 22), un santuario: "Le haré una columna en el templo de mi Dios y jamás saldrá de él" (Apc 3, 12).

40. Cfr. ἄνεσις: el descanso, el alivio, la liberación de una servidumbre o el apaciguamiento de las tribulaciones (2 Thes 1, 7; cfr. Act 24, 23; 2 Cor 2, 13; 7, 5; 8, 13); ἀνάψυχις "restauración, reanimación, aligeramiento" (Act 3, 19; cfr. 2 Tim 1, 16; καταψύχω, Lc 16, 24).

41. Lc 6, 21; Mt 5, 5; "A diferencia de la alegría, la risa tiene generalmente en la Biblia un sentido peyorativo... Su empleo se comprendería más fácilmente a partir del vocabulario griego, donde γέλως es la risa alegre de los dioses y de los héroes" (J. DUPONT, *Les Béatitudes*, 2.ª ed., Brujas-Lovaina, 1958, p. 269). Cfr. Mt 11, 28-30.

42. Apc 21, 4: "Dios enjugará todo el llanto de sus ojos, y ya no habrá muerte, ni duelo, ni gritos, ni penas; porque el viejo mundo habrá pasado".

Semejante "quietud" no se limita a la simple liberación de todos los males —aunque el vocablo griego que significa "salvación" marque el acento en este aspecto de salud y preservación [43]—, sino que comienza con el perdón de los pecados [44], que abre paso a la obtención de todos los bienes celestiales: la vida y la inmortalidad [45], el honor y la gloria [46]. Esta se entiende como acceso al mundo de la luz [47] y como participación plena de Dios [48]. Toda esta riqueza escatológica se encuentra ya anticipada —"pregustada" (Heb 6, 4-5)— en la experiencia de la fe [49]; pero para expresar su plenitud y alegría, el Nuevo Testamento multiplica las imágenes más sabrosas: el que

---

43. Σωτηρία en sentido médico, cfr. *Inscripciones de Bulgaria,* 900, 2; 1115, 5: σωτηρίας καὶ ὑγείας; *Monumenta Asiae Minoris Antique,* VIII, 426, 2: ὑπὲρ ὑγείας καὶ σωτηρίας (cfr. N. VAN BOCK, *Recherches sur le vocabulaire médical du grec ancien; Suppl. epigr. grec.* XVIII, 19. 14; 27. 25; AGAPÈ III p. 31, n. 3; p. 41, nn. 2-3). Comparar Act 27, 20: ἐλπὶς τοῦ σώζεσθαι; v. 34; Heb 1, 14; 11, 7; cfr. 1 Thes 1, 10; 5, 8; 2 Thes 2, 13; Rom 5, 9-10; 1 Pet 1, 5; cfr. Mc 13, 13. 20. Se salva la vida o el alma (Mc 8, 35-36). Solo Dios puede cumplir esta *sôteria* (10, 26-27), gracias a Cristo (1 Thes 5, 9). W. C. VAN UNNIK, *L'usage de* Σώζειν *"sauver" et de ses dérivés dans les Evangiles synoptiques,* en *Recherches Bibliques* (París-Lovaina, 1957) 178-194; ST. LYONNET, *La sotériologie paulinienne,* en A. ROBERT, A. FEUILLET, *Introduction a la Bible* (Tournai, 1959) II, pp. 840-889.

44. Mt 5, 7; 18, 23-35 (cfr. C. SPICQ, *Dieu et l'Homme,* pp. 54 ss.); Act 10, 43; 13, 38; Col 1, 14; 1 Tim 1, 15-16; Heb 4, 16; 1 Ioh 1, 7. Cfr. J. DUPONT, *La Réconciliation dans la Théologie de Saint Paul* (Lovaina-París, 1953).

45. 2 Tim 1, 10. Cfr. Mt 7, 14; Lc 10, 28. Esta vida es calificada de eterna (Rom 6, 22; Tit 1, 2; 3, 7) para expresar no solamente su duración, sino su naturaleza divina (Act 13, 48; Gal 6, 8); se entra en ella (Mt 19, 7; Mc 9, 43), se la recibe (Mc 9, 30), se la posee (Ioh 3, 15), se va a ella (Mt 25, 46), se la guarda o se la recupera en la resurrección (1 Thes 4, 17; 1 Cor 15, 22).

46. El honor y la dignidad de los elegidos vienen expresados por la imagen de sentarse sobre tronos (Mt 19, 28; 20, 21; Apc 3, 21) y también por el símbolo de una corona (1 Cor 9, 25; 2 Tim 2, 5; 4, 8; Iac 1, 12; 1 Pet 5, 4; Apc 2, 10; cfr. GRUNDMANN, art. στέφανος, en G. KITTEL, *Th. Wört.* 7, 628 ss.), y de un buen premio (1 Cor 9, 24; Phil 3, 14). Los elegidos reinarán (Apc 22, 5; Rom 5, 17; 2 Tim 2, 12).

47. La *doxa* es una luz radiante (cfr. *supra,* pp. 121 ss.). De ahí Mt 13, 43: "Los justos serán brillantes como el sol en el reino de su Padre" (Dan 1, 3; Sap 3, 7); Ioh 8, 12; Col 1, 12: "El Padre nos ha hecho capaces de participar en la suerte de los santos de la luz"; 1 Pet 2, 9: "El nos ha llamado de las tinieblas a su admirable luz"; Apc 21, 10-11; 22, 5.

48. Así, la gloria divina es el objeto más comprensivo de la esperanza: ἐλπὶς τῆς δόξης τοῦ θεοῦ (Rom 5, 2; Col 1, 27; Eph 1, 18); en cuanto opuesta al pecado, es el último término de la justificación (8, 30). En los Sinópticos, la gloria tiene casi siempre una acepción escatológica (Mt 19, 28; Mc 8, 38; 10, 37; 13, 26); los *Hechos* y las Epístolas la relacionan con la resurrección de Jesús (Act 3, 13; 7, 55; Rom 6, 4; 2 Cor 4, 6; Phil 3, 21; 1 Tim 3, 16; 1 Pet 1, 21); será visible en la Parusía (Tit 2, 13) y los creyentes participarán en ella (Rom 8, 18; Col 3, 4; 1 Thes 2, 12; 1 Pet 4, 13).

49. Incluso la inmortalidad y la resurrección (Rom 6, 4 ss.; 8, 11; Gal 6, 8; Eph 1, 14; 2, 6; Apc 20, 5-6). Para la gloria, cfr. Ioh 17, 22-24 (AGAPÈ III, pp. 204 ss.); Rom 7, 30 (AGAPÈ I, pp. 251 ss.); 2 Cor 3, 18; 4, 4; 1 Pet 4, 14. La cena ya ha comenzado (Apc 3, 20). Se puede, pues, caracterizar nuestro tiempo como una "prolepsis escatológica" o una escatología comenzada (J. A. T. ROBINSON, *Jesus and his Coming,* Londres, 1957, pp. 101, 161).

ha sido salvado tiene acceso al Paraíso [50], está en posesión de un tesoro [51] o de una espléndida herencia [52]; entra en el reino de los cielos [53] y disfruta de sus bienes [54]. Allí hay una sala de banquete donde, según la figura mesiánica tradicional de la comunión en la alegría [55], come y bebe en la mesa de Cristo [56], al lado de Abraham, Isaac y Jacob (Mt 8, 11), de todos los profetas (Lc 13, 28) y de

---

50. Lc 23, 43; Apc 2, 7 (cfr. E. COTHENET, en *D. B. S.* VI, 1213 ss.).

51. Preservado de toda degradación y robo, este tesoro está por encima de todas las riquezas terrenales (Mt 13, 44; cfr 6, 19-21; 19, 21; Phil 3, 8). Su plena propiedad se adquiere desde el momento en que con alegría se consiente (ἀπὸ τῆς χαρᾶς αὐτοῦ) en los sacrificios necesarios para su adquisición (cfr. J. DAUVILLIER, *Les Paraboles du trésor et les droits orientaux*, en *Revue internationale des Droits de l'Antiquité*, III, 4; 1957, pp. 107-115).

52. "Regenerados para... una viviente esperanza, para una herencia incorruptible, incontaminada, inmarcesible, que os está reservada en los cielos" (1 Pet 1, 4). En lenguaje bíblico, *heredar* no significa tanto recibir y suceder, como poseer de modo pleno y duradero a título de patrimonio, desde el momento en que la propiedad es otorgada por otra persona (Iac 2, 5; cfr. F. DREYFUS, *Le thème de l'Héritage dans l'Ancien Testament*, en *Rev. des Sciences ph. et th.* 1958, pp. 3-49). Cristo es el heredero por excelencia porque es el Hijo de Dios (Mt 21, 38; Heb 1, 2). Coherederos en virtud de la filiación divina (Rom 8, 17; Gal 3, 29; 4, 7), los creyentes "heredan" la vida eterna (Mt 19, 29; Mc 10, 17; Lc 10, 25; Tit 3, 7), el Reino (Mt 21, 43; 25, 34), la incorruptibilidad (1 Cor 15, 50), la gloria (Rom 8, 17; Eph 1, 18), la promesa (Heb 6, 12), la salvación (1, 14). J. DUPONT, *Le Discours de Milet* (París, 1962) 261, 271.

53. Εἰσέρχεσθαι (Mt 5, 20; 7, 21; 18, 3; 19, 23; 23, 13; Mc 9, 47; 10, 24; Ioh 3, 5; Act 14, 22). El Reino es como un territorio donde se penetra (cfr. εἴσοδος, 2 Pet 1, 11), donde se encuentra a Dios y se goza de su intimidad (cfr. M. J. LAGRANGE, *Evangile selon saint Matthieu*, París, 1927, páginas CLVI ss.; J. BONSIRVEN, *Le Règne de Dieu*, París, 1957; FR. C. GRANT, *The Idea of the Kingdom of God in the New Testament*, en *The Sacral Kingship. Suppl. to Numen*, IV, Leiden, 1959, pp. 437-446). Se llama celeste por oposición al paraíso escatológico que los rabinos situaban en la proximidad inmediata de Jerusalén (cfr. STRACK-BILLERBECK, IV, pp. 1144 ss.). Cfr. W. STRAWSON, *Jesus and the future Life* (Londres, 1959) 16 ss.

54. Lit. "hereda"; cfr. Mt 25, 34; 1 Cor 6, 9-10; 15, 50; Gal 5, 21; Eph 5, 5; Iac 2, 5. Hablar de reino es hablar de asamblea definitiva del pueblo santo. La Parusía señala el momento de la reconstitución de las doce tribus (Mt 19, 28; cfr. *Ps. Salom.* 17, 50), la gran reunión de los elegidos y de los ángeles (Mt 24, 30-31; 25, 31-32; 1 Thes 3, 13; 4, 17; 2 Thes 1, 10; 2, 1; Apc 21, 24); los pobres recibirán a sus bienhechores (Lc 16, 9. 22 ss.; cfr. 14, 14); los convertidos aclamarán a su apóstol (1 Thes 2, 19-20; cfr. 2 Cor 4, 14). Esta colectividad es tan dichosa como gloriosa.

55. Is 35, 6 (para la comparación rabínica del Reino de Dios a un banquete, cfr. M. J. LAGRANGE, *Le Messianisme chez les Juifs*, París, 1909, páginas 166 ss. STRACK-BILLERBECK, I, 992; IV, 1154 ss.); de ahí Lc 6, 21: "Bienaventurados los que ahora tenéis hambre, porque seréis saciados" (cfr. Ps CVII, 9). Sobre la suntuosidad y la alegría de estos festines israelitas, cfr. Eccli 31, 12-32, 13; W. CORSWANT, *Dictionnaire d'Archéologie biblique*, Neuchâtel-París, 1956, pp. 145 ss.

56. Lc 22, 30; cfr. 12, 37; Mt 26, 29 (H. SCHURMANN, *Jesu Abschiedsrede. Lk. 22, 21-38*, Münster, 1957, pp. 45-50; J. GNILKA, *Das Gemeinschaftsmahl der Essener* en *Biblische Zeitschrift*, 1961, pp. 39-55; X. JE MEEUS, *Composition de Lc 14 et le genre symposiaque*, en *Ephemerides theologicae Lovanienses*, 1961, pp. 847-870; F. NOTSCHER, *Sakrale Mahlzeiten vor Qumran*, en *Festschrift H. Junker* (Tréveris, 1961, p. 145-174) y el macarismo de Lc 12, 37-38.

innumerables invitados (14, 16-24). Se trata de un banquete que el Rey de los cielos ha organizado para las bodas de su Hijo [57], porque el amor, la intimidad y la felicidad de la unión de Cristo y de los que se salvan, no puede encontrar punto de comparación mejor que el matrimonio [58]. Así se comprende que los vinos más generosos (Ioh 2, 10) y la alegría conyugal más intensa se alcancen de modo analógico —como una embriaguez— y en grado eminente, en Dios [59], el Ser bienaventurado por excelencia [60] y fuente de toda bienaventuranza.

Una sana teología debe corregir lo que estas metáforas encierran de excesivamente material [61]. Por eso el Señor subrayaba que "en la resurrección ya no habrá maridos ni mujeres, sino que serán como ángeles del cielo" (Mt 22, 30), y San Juan, para precisar que "nada profano entrará "en la Jerusalén celestial (Apc 21, 27), evoca la alegría escatológica bajo la forma de una liturgia en la que se combinan armoniosamente la religiosidad y la exultación [62]. De ello se sigue que: *a*) el ciento por uno en paz y alegría profundas que los creyentes reciben en la tierra será superado con creces por la vida eterna en el siglo futuro (Mc 10, 30); *b*) Jesús prometió solemnemente a sus discípulos que serían dichosos en su reino [63]; cuando

---

57. Mt 22, 1-14. Desde siempre se discute sobre la identidad de esta parábola con Lc 14, 15 ss.; como últimos estudios sobre el tema, cfr. W. TRILLING, *Zur Überlieferungsgeschichte des Gleichnisses vom Hochzeitsmahl,* en *Biblische Zeitschrift,* 1960, pp. 251-265, y sobre todo R. SWAELES, *L'Orientation ecclesiastique de la parabole du Festin nuptial,* en *Ephemerides Theologicae Lovanienses* (1960) 655-684.

58. Mt 25, 1-12; Ioh 3, 29 (AGAPÈ III, pp. 238 ss.); 1 Cor 11, 2; Eph 5, 25-32; Apc 19, 9: "Dichosos los que han sido llamados al banquete de bodas del Cordero"; 21, 2. 9; 22, 17; cfr. J. JEREMIAS, νύμφη-νυμφίος, en G. KITTEL, *Th. Wört.* IV, 1092 ss.; E. STAUFFER, γαμέω, *ibid.* I, 646-655; STRACK-BILLERBECK, I, pp. 500-518; II, 372-399.

59. Eph 5, 18; cfr. Ps 36, 9; Ier 31, 25. "Ex similitudine sensibilium utcumque pervenire possumus in notitiam intelligibilium" (SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Compendium theologiae,* I, 80).

60. 1 Tim 1, 11; 6, 15. La felicidad de los dioses (οἱ μάκαρες) estaba constituida para un griego por la ausencia de penas y de preocupaciones.

61. Cfr. la exclamación de uno de los oyentes de Jesús: "Dichoso el que coma su pan en el reino de Dios" (Lc 14, 15). Rimbaud confesaba: "Aguardo con avidez a que Dios sacie mi hambre".

62. Apc 22, 3. Cfr. J. COMBLIN, *La Liturgie de la nouvelle Jérusalem,* en *Ephemerides theologicae Lovanienses,* 1953, pp. 26 ss. J. DUPONT, *o. c.,* páginas 331 ss.

63. Las *Bienaventuranzas,* que constituyen el exordio del Sermón de la montaña, precisan, de una parte, en qué consistirá la felicidad en el reino espiritual y transcendente y, de otra, su motivación: virtudes o condiciones diversas para alcanzarlo. El estilo gnómico de estos macarismos (sentencias generales en tercera persona: "'*ashré,* bienaventuranzas de..."*,* o "Toda felicidad a"; cfr. *Hommage à W. Vischer,* Montpellier, 1960, pp. 88-100; J. DUPONT, *o. c.,* pp. 275-298; A. GEORGE, *La "forme" des Béatitudes jusqu'à Jésus,* en *Mélanges Bibliques A. Robert,* París, 1957, pp. 398-403; J. CASABONA, *Encore Matthieu 5, 3,* en *Bulletin de l'Association G. Budé,* 1960, IV, 1, pp. 106-112) exige que los verbos de recompensa se pongan en futuro y los de mérito en presente, sugiriendo así que los pobres, los puros, los pacíficos, son ya realmente dichosos, cuando menos por la seguridad de reci-

venga en su majestad acogerá a cada uno de los fieles con estas palabras: "Entra en el gozo de tu Señor" [64]; *c*) esta felicidad consumada, reservada a "los que aman", es propiamente inefable [65], por varias razones:

1. Los elegidos serán santos e inmaculados, en la presencia de Dios, en el amor [66]. Podrán, pues, contemplar su rostro (Ps 11, 7), como el Señor promete a los corazones purificados [67]; este privile-

---

bir en su seno "una buena medida, apretada, colmada, rebosante" (Lc 6, 38; cfr. AGAPÈ I, pp. 114 ss.). Se trata de una felicidad propiamente divina, que consiste finalmente en poseer el reino, es decir, en vivir eternamente en el cielo; felicidad presentida por el salmista: "Bienaventurado aquel a quien eliges para estar cerca de ti y habitar en tus atrios" (Ps 65, 5); "Bienaventurados los que moran en tu casa y continuamente te alaban" (Ps 84, 5; cfr. 2, 12; 33, 12; Dt 33, 29). J. THEISSING, *Die Lehre Jesu von der ewigen Seligkeit. Ein Beitrag zur neutestamentlichen Theologie* (Breslau, 1940).

64. Mt 25, 21. 23 (*Parábola de los talentos*, en relación con el Juicio universal, v. 14). El verbo εἰσέρχεσθαι sugiere la entrada en el reino; cfr. Rom 14, 17: "El reino de Dios... es justicia, paz y alegría en el Espíritu Santo". Dada la correspondencia de χαρά y שִׂמְחָה "fiesta o banquete de alegría (Esth. 8, 17; 9, 17; cfr. εὐφραίνεσθαι Lc 12, 19; 15, 23 ss., cfr. a H. MC NEILE, *The Gospel according to St Mattew*, Londres, 1952, p. 365), podría traducirse: "Ven a festejar", o mejor: "Participa en la fiesta de tu Maestro". Santo Tomás cita Cant 1, 4: "El rey me ha introducido en sus cámaras; tú serás nuestro gozo y nuestra alegría", y explica: "Qui gaudet de Deo intrat in gaudium... vel sic: de eo gaude quo gaudet et de quo gaudet Dominus tuus, scilicet de fruitione suiipsius...; ut sitis beati in quo sum beatus" (*Lectura super Mt, in h. v.*).

65. 1 Cor 2, 9: "Ni el ojo vio, ni el oído oyó ni pasó por el corazón humano lo que Dios tiene preparado para los que le aman". Sobre la extraordinaria difusión de esta sentencia en los apócrifos, cfr. J. DORESSE, *L'Evangile selon Thomas* (París, 1959) 145-147. A nuestro comentario en AGAPÈ I, pp. 219 ss., hay que añadir P. PRIGENT, *Ce que l'oeil n'a point vu*, en *Theologische Zeitschrift* (1958) 416-429; U. WILCKENS, *Weisheit und Torheit* (Tübingen, 1959) 75 ss.; M. PHILONENKO, *Quod oculus non vidit*, en *Theologische Zeitschrift* (1959) 51-52; J. B. BAUER, ΤΟΙΣ ΑΓΑΠΩΣΙΝ ΤΟΝ ΘΕΟΝ, en *Z. N. T. W.* (1959) 108-112; y sobre todo A. FEUILLET *L'enigme de 1 Cor 2, 9*, en *R. B.* 1963, pp. 5274) que ha reconstruido excelentemente el contexto sapiencial de la cita (cfr. σοφίαν ἐν μυστηρίῳ, v. 7); pero el alcance escatológico es cierto (εἰς δοξαν ἡμῶν, v. 7), porque sería absurdo decir: "El oído no oyó" la revelación de Cristo, sabiduría de Dios, recibida por la fe *ex auditu*...

66. Tal es el objeto de la predestinación-elección según Eph 1, 4 (AGAPÈ II, pp. 208 ss); cfr. los justos llamados a conducirse ante Dios, como los siervos delante de un amo benévolo (Ps 15, 1; 16, 11; 17, 15; 24, 6; 27, 8); cfr. la bienaventuranza de los siervos de Salomón (1 Reg 10, 8). La nueva Alianza es mejor que la antigua, porque asegura el acceso a Dios (Heb 7, 19).

67. Mt 5, 8, ὄψονται τὸν θεόν (cfr. W. MICHAELIS, art. ὁράω, en G. KITTEL, *Th. Wört.* V, 315 ss.). Los puros tienen una delicadeza y una agudeza de percepción tales que les permiten distinguir la presencia y la acción de Dios en este mundo, la conducta providencial de los acontecimientos (Heb 11, 27) y que todo coopera al bien de los elegidos (Rom 8, 28). Gozan por añadidura de un conocimiento experimental, amoroso y sabroso de Dios presente en su alma por la gracia (Ioh 14, 19; cfr. AGAPÈ III, p. 190). Es, pues, normal, que al término del tiempo vivido bajo el régimen de la fe (2 Cor 5, 6-7), los puros estén preparados para la visión... La correspondencia entre "el mérito" y "la recompensa" es adecuada. Dicha relación es recogida en Heb 12, 14: "Buscad... la santificación, sin la cual nadie verá al Señor (ὄψεται)". Esta visión, vedada a los pecadores (1 Ioh 3, 6; 3 Ioh 11),

gio, reservado a los ángeles (Mt 18, 10) y a Cristo (Ioh 1, 18; 6, 46), se extenderá a todos los hijos de Dios (cfr. Mt 5, 9). La lucidez de esta visión es lo que marca la distinción formal entre el régimen de la unión con Dios aquí abajo y en el cielo: "Hoy le vemos como en un espejo, de una manera confusa, pero entonces le veremos cara a cara" [68], es decir, en una mutua contemplación. *Ver a Dios tal como es,* ha de ser, según San Juan, la manifestación de la realidad de nuestra filiación y, al mismo tiempo, la plena participación en la vida divina [69]; es un tema comentado en Apc 22, 4-5: los servidores de Dios "verán su rostro y llevarán su nombre en la frente... [70]; el Señor Dios derramará sobre ellos su luz, y reinarán por los siglos de los siglos". En espera de esta bienaventuranza "el Espíritu y la Esposa dicen: ¡Ven!" (v. 17).

2. Esta esperanza se confunde con la esperanza del encuentro y de la vida con Cristo [71]. En la fe del Nuevo Testamento, el cielo es el lugar donde Jesús tiene citados tanto al buen ladrón [72] como a sus discípulos más íntimos: "Yo os tendré junto a mí, para que donde yo estoy, estéis también vosotros" [73]. El deseo del corazón de

---

resulta de esa purificación (ἁγιασμός; cfr. 1 Iob 3, 3, ἁγνίζει ἑαυτόν), nacida de la justificación (Rom 6, 19; cfr. Heb 9, 13; 10, 10).

68. 1 Cor 13, 12 AGAPÈ II, pp. 94 ss.). El conocimiento-visión, objeto de la esperanza (v. 13; Rom 8, 25), se opone al conocimiento imperfecto de la fe y a la búsqueda "a tientas" (Act 17, 27) de aquí abajo, como el estado adulto a la infancia (1 Cor 13, 8-11). No se trata solamente de una mejor luz, sino de un amor total (cfr. vv. 1-7; 8, 2) y de un conocimiento pleno: "Hoy conozco de una manera imperfecta, pero entonces conoceré como soy conocido" (13, 12), en las relaciones íntimas de una benévola y recíproca amistad. Sobre este matiz de "conocer", cfr. J. DUPONT, *Gnosis* (Lovaina-París, 1949) 72 ss.; 409 ss.; N. HUGEDÉ, *La Métaphore du Miroir* (Neuchâtel-París, 1957) 172 ss.

69. 1 Ioh 3, 2: ὀψόμεθα αὐτόν καθώς ἐστιν (cfr. *supra* p. 89 n. 183). Esta visión y asimilación gloriosa a Dios es el objeto de la esperanza, según el v. 3: πᾶς ὁ ἔχων ἐλπίδα ταύτην... Podría comentarse este versículo con el adagio: "cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam" (*De Veritate,* q. 1, a. 1).

70. Este nombre inscrito expresa la consagración a Dios y la adopción; cfr. Apc 14, 1.

71. La mayor parte de los textos ya citados subrayan que Jesús hace participar a los suyos de *su* gloria, de *sus* bodas, de *su* mesa (Mt 19, 28; 25, 10. 21. 23; 26, 29; Mc 10, 37-40; Lc 22, 18; 2 Tim 2, 12); como una consecuencia del principio: "Donde yo estoy, estará también mi servidor" (Ioh 12, 26; cfr. Lc 12, 37-38).

72. Lc 23, 43: "Hoy estarás conmigo en el paraíso". El buen ladrón deseaba que Jesús no le olvidase cuando viniera a su reino v. 42). Pero el Señor precisa 1.° la fecha: esta misma tarde; 2.° el lugar y la felicidad: el paraíso (cfr. 2 Cor 12, 4); 3.° la participación en la misma alegría: μετ' ἐμοῦ ἔσῃ. La preposición συν hubiera significado "al mismo tiempo, juntos", mientras que μετά expresa la solidaridad, "en comunidad con" (Mt 12, 30; cfr. F. M. ABEL, *Grammaire du grec biblique,* París, 1927, § 47, *n, R;* 49, *t;* W. F. ARNDT, *The Gospel according to St Luk,* San Luis, 1956, p. 471). Aquí se ve realizado el axioma mayor de la salvación: "Si hemos empezado por morir con El, viviremos también con El" (2 Tim 1, 12).

73. Ioh 14, 3. El verbo παρα-λαμβάνω puede tener su doble acepción: "tomar consigo, cerca de sí" y "recibir, acoger (cfr. 1, 11), dar hospitalidad, recibir a uno a un banquete"; pero el complemento πρὸς ἐμαυτόν es muy

Cristo, tanto como el éxito de su obra de salvación, exigen esta reunión: "Padre, aquellos que me diste [74], quiero [75] que donde yo estoy, estén también ellos conmigo, para que vean mi gloria" [76].

Para San Pablo, Dios "nos ha llamado a la comunión con su Hijo" [77]; éste murió para que vivamos unidos a El para siempre [78], y la fe nos habla de la eternidad de esa unión [79]. Por eso, en la Parusía todos los elegidos se reunirán en torno al Señor [80]; Dios les ha conducido y les lleva al cielo [81], donde se realiza el encuentro definitivo con Cristo glorificado [82]. "Así existiremos con el Señor para siempre" (1 Thes 4, 17); lo que llamamos el cielo, la salvación, la bienaventuranza, consistirá en esta indefectible intimidad: σὺν Κυρίῳ ἐσόμεθα! Es cierto que después del bautismo los santos viven "en Cristo", pero esta unión no se hará manifiesta ni se saboreará plenamente —como un árbol cuando llega a la madurez de sus frutos— hasta la venida gloriosa del Salvador, quien más que nunca constituirá toda su vida y su alegría [83]. Así, puesto que la existencia de aquí abajo es un destierro lejos del Señor (2 Cor 5, 6), y ya que "vivir es Cristo" [84], la esperanza paulina es la de un amor [85] que aspira a po-

---

fuerte, ya que πρός con acusativo sugiere el "cara a cara" de 1, 1. El énfasis y la yuxtaposición de los pronombres ἐγὼ καὶ ὑμεῖς ἦτε sugieren que Cristo será la fuente de la felicidad de los suyos en la casa del Padre; o por lo menos, que esta intimidad será fuente de una alegría propia. Cfr. O. SCHAEFER, *Der Sinn der Rede Jesu von den vielen Wohnungen in seines Vaters Hause*, en *Z. N. T. W.* (1933) 210-217; K. KUNDSIN, *Die Wiederkunft Jesu in den Abschiedsreden, ibid.* (1934) 210-215.

74. El perfecto (δέδωκας) expresa la permanencia de las consecuencias de un acto, y puede traducirse: "lo que tú me has dado para siempre, definitivamente".

75. Θέλω traduce a la vez un derecho y una voluntad, la ἐξουσία del Mediador (Ioh 17, 2).

76. Ioh 17, 24 (AGAPÈ III, pp. 211 ss.). Jesús había dicho a los Apóstoles que "ahora" no podían venir con El (Ioh 13, 33. 36); pero que a su regreso o a su muerte volverían a estar con El "ὦσιν μετ' ἐμοῦ). Aquí también la unión ἐγὼ κακεῖνοι es muy estrecha. En esta proximidad, los discípulos estarán en condiciones de "ver la gloria" de la naturaleza humana de Jesús y de participar en ella plenamente (cfr. 2 Cor 3, 18), mucho más que en el Tabor (Mt 17, 4); porque los elegidos ya no están "en el seno de Abrahán" (Lc 16, 22), sino "allí donde está Cristo, es decir, en "el seno del Padre" (Ioh 1, 18). Recuérdese en este punto el Ps 36, 10: "Por tu luz, vemos la luz".

77. 1 Cor 1, 9: εἰς κοινωνίαν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ.

78. 1 Thes 5, 8: ἵνα... συν αὐτῷ ζήσωμεν.

79. Rom 6, 8: πιστεύομεν ὅτι καὶ συζήσομεν αὐτῷ.

80. 2 Thes 2, 1: ἡμῶν ἐπισυναγωγῆς ἐπ' αὐτόν; cfr. Mt 24, 28. 31; 25, 32.

81. 1 Thes 4, 14: ἄξει συν αὐτῷ; cfr. Heb 2, 10.

82. 1 Thes 4, 17: εἰς ἀπάντησιν (cfr. Mt 25, 6. Sobre esta palabra y estos textos, cfr. J. DUPONT, *L'union avec le Christ suivant saint Paul*, Brujas, 1952; con la recensión de P. Benoit, en *R. B.*, 1954, pp. 120 ss.). Es al Señor Jesús a quien San Esteban entrega su espíritu (Act 7, 59).

83. Col 3, 4: "Cuando aparezca Cristo, *que es vuestra vida* (desde siempre), también entonces apareceréis vosotros con El en la gloria, συν αὐτῷ φανερωθήσεσθε"; cfr. Mt 13, 43; Rom 8, 17; Phil 3, 20-21; 1 Pet 4, 13-14.

84. Τὸ ζῆν Χριστός, Phil 1, 21; cfr. Gal 2, 20 (AGAPÈ I, pp. 234 ss.).

85. 2 Tim 4, 8, πᾶσι τοῖς ἠγαπεκόσι τὴν ἐπιφάνειαν αὐτοῦ (AGAPÈ I, pp. 293 ss.; cfr. Eph 6, 24.

seer y a contemplar al que adora: "ir a morar junto al Señor" [86]. Este deseo no es exclusivo del Apóstol: todos los fieles que celebrando la Cena anticipan la venida de Jesús, vuelven a decir *Marana tha*: "¡Señor nuestro, ven!" [87], con el mismo corazón con el que imploran: *Adveniat regnum tuum* [88].

3. Si la vida cristiana se define como: esperar al Hijo, que viene de los cielos, a quien el Padre resucitó de entre los muertos (1 Thes 1, 10; cfr. Rom 4, 24-25), es porque la salvación depende de esta fe en el poder de Dios que ha resucitado a Jesús [89]. Tal fue el mensaje predicado en Jerusalén, en Antioquía, en Atenas, en Corinto, en todas las Iglesias [90], pero añadiendo que Cristo sólo es el primero de los que retornan a la vida (Act 26, 23), "primicia de los que duermen" [91], y que el mismo "Dios que resucitó al Señor, nos

---

86. 2 Cor 5, 8: ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον; cfr. G. WAGNER, *Le Tabernacle et la vie "en Christ". Exegèse de 2 Cor 5, 1-10,* en *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses,* 1961, pp. 379-393 (comparar Ioh 14, 3: πρὸς ἐμαυτόν); Phil 1, 23: ἀναλῦσαι καὶ συν χριστῷ εἶναι (cfr. l'exégèse de A. FEUILLET, *Mort du Christ et mort du chrétien d'après les Epîtres pauliniennes,* en *R. B.* 1959, pp. 486 ss.). Desde A. DEISSMANN (*Licht vom Osten,* 4.ª ed., Tübingen, 1923, p. 257, n. 4), todos los comentadores citan el grafito de Alejandría: εὔχομαι κἀγὼ ἐν τάχυ σὺν σοι εἶναι.

87. 1 Cor 16, 22 (AGAPÈ III, pp. 83 ss.). Este imperativo aramaico, traducido al griego por Apc 22. 20, es sin duda la más antigua fórmula litúrgica originaria de la Iglesia de Jerusalén, y perteneciente al culto eucarístico (*Did.* X, 6); se suplicaba al Señor que se hiciera presente en su cena con los suyos (cfr. O. CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament,* Neuchâtel-París, 1958, pp. 180-186), y que estableciera su reino al final de los tiempos (cfr. C. F. D. MOULE, *A Reconsideration of the Context of Maranatha,* en *New Testament Studies,* 1960, pp. 307-310; IDEM, *Worship in the New Testament,* Londres, 1962, pp. 43, 70-75; S. SCHULZ, *Maranatha und Kyrios Jesus,* en *Z. N. T. W.,* 1962, pp. 125-144). Es esencialmente el deseo de una presencia; de ahí su unión al anatema para "el que no ama al Señor".

88. San Agustín interpretaba cada petición del *Pater* en función de un objeto de la esperanza (*Enchiridi.* 114-115). Cfr. R. E. BROWN, *The Pater Noster as an eschatological Prayer,* en *Theological Studies* (Baltimore, 1961) 175-208.

89. Rom 10, 9; 1 Cor 15, 14; Col 2, 12; 1 Thes 4, 14. Yavé posee un poder ilimitado sobre los infiernos (Am 9, 2 ss.; Is 7, 11; Iob 38, 17; Ps 139, 8; Sap 16, 13). Es Dios de vivos, por tanto de Abrahán y de todos los resucitados (Mc 12, 18-27; cfr. E. E. ELLIS, *Jesus, the Sadducees and Qumrân,* en *New Testament Studies* X, 1964, pp. 274-279).

90. Act 2, 27; 13, 33-37; 17, 31; 26, 23; 1 Cor 15, 12: "Se proclama que Cristo ha resucitado de entre los muertos"; ésta es la tradición esencial que se transmite de los apóstoles a los discípulos (παρέδωκα-παρέλαβον, 1 Cor 15, 4 ss.; cfr. Rom 6, 9; 8, 34; Eph 1, 20; 2 Tim 2, 8; Heb 13, 20. Cfr. J. SCHMITT, *Jésus ressuscité dans la Prédication apostolique,* París, 1949), porque resume el misterio de la salvación (F. X. DURWEL, *La Résurrection de Jésus,* 2.ª ed., Le Puy-París, 1949; J. C. CASAMITJANA, *La Resurrección del Señor. Ensayo de síntesis teológica* (Barcelona, 1956).

91. 1 Cor 15, 20. El muerto acostado en una tumba parece dormir; así se habla de la resurrección como de un despertar, de un alzarse, de un levantarse; y puesto que, según la antropología hebraica (cfr. C. SPICQ, *Dieu et l'Homme,* pp, 141 ss., 170 ss.) el hombre es un cuerpo animado (Gen 2, 7; cfr. Is 40, 6; Ier 45, 5; Mt 16, 17), la resurrección de la carne significa supervivencia e inmortalidad: los hijos de la resurrección no pueden ya morir (Lc 20, 35-36); es una resurrección de vida" (Ioh 5, 29).

resucitará también por su poder" [92]. Pues para ver a Dios y asociarnos a Cristo en la gloria, hace falta que nos transformemos (1 Cor 15, 51), que nos adaptemos a las condiciones de vida de ese mundo nuevo [93]. Más aún, nuestra predestinación a reproducir la imagen de Cristo (Rom 8, 29) implica que lleguemos a poseer un cuerpo glorioso como el suyo [94]. Por eso San Pablo puede definir el objeto de la predicación y de la fe cristiana como: la esperanza de la resurrección de los muertos [95].

No se trata en modo alguno de una simple convicción del espíritu, sino de una intensa aspiración de todo el ser: Aunque todavía vive "en la carne" (Gal 2, 20), el bautizado está habitado por el Espíritu Santo —prenda y anticipación de la gloria futura [96]— quien le hace sentir vivamente el contraste entre su condición terrestre y carnal, por una parte, y la del hombre interior unido a Cristo por la fe y llamado a la perfecta dicha, por otra. Desterrado y gozando sólo de una semi-libertad, el cristiano no puede dejar de suspirar y gemir hasta que logre entrar en cuerpo y alma en el hogar divino, su lugar de habitación definitivo [97], lo que Rom 8, 18-19

---

92. 1 Cor 6, 14; cfr. 2 Cor 4, 14; Rom 6, 4. 9; 7, 4. Nuestra resurrección es atribuida al mérito (1 Cor 15, 21; 2 Cor 5, 15) o al poder de Cristo (Ioh 6, 39-40; 11, 25), como la consumación de su obra de salvación. Cfr. L. CERFAUX, *La Résurrection des morts dans la vie et la pensée de saint Paul*, en *Lumière et Vie* (1952) III, pp. 61-62; H. CORNÉLIS, *La Résurrection de la chair* (París, 1962); O. CULLMANN, *o. c.*, pp. 144 ss.; Sr JEANNE D'ARC, *La Résurrection et la vie éternelle*, en *La vie spirituelle*, 494, 1963, pp. 572-595; H. VON CAMPENHAUSEN, *Tod, Unsterblichkeit und Auferstehung*, en *Pro Veritate. Festgabe L. Jaeger, W. Stählin* (Münster-Kassel, 1963) 295-311); M. SCHMAUS, *Unsterblichkeit der Geistseele oder Auferstehung von den Toten, ibid.*, pp. 311-337.

93. San Pablo es sin duda entre todos el apóstol y el teólogo de la Resurrección. Esto se debe, ante todo, a que su fe nació por la aparición de Cristo glorificado en el camino de Damasco; pero también como consecuencia de una reflexión sobre las alegrías sensibles de la vida futura en la catequesis sinóptica. Esta felicidad corporal supone una modificación del cuerpo, que se "pneumatiza" (1 Cor 15, 35 ss.; cfr. H. RIESENFELD, *Le Langage parabolique dans les Epîtres de saint Paul*, en *Recherches Bibliques*, Brujas-París, 1960, pp. 50 ss.; H. CLAVIER, *Brèves Remarques sur la notion* de Σῶμα πνευματικόν, en W. D. DAVIES, D. DAUBE, *The Background of the New Testament and its Eschatology*, Cambridge, 1958, 342-362; J. JERWELL, *Imago Dei*, Göttingen, 1960, pp. 256 ss.). D. DAUBE, *Death as a Release in the Bible*, en *Novum Testamentum* (1962) 90 ss.

94. Phil 3, 20-21: "Desde el cielo esperamos como salvador al Señor Jesucristo, que transformará nuestro cuerpo de miseria haciéndole semejante a su cuerpo de gloria".

95. Ante el Sanedrín: περὶ ἐλπίδος καὶ ἀναστάσεως νεκρῶν (Act 23, 6); en el tribunal de Félix (Act 24, 15-21; cfr. Ioh 5, 29); ante Agripa y Berenice (Act 6, 8; cfr. 28, 20).

96. Rom 8, 23, τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος ἔχοντες. Las "primicias" son una garantía del porvenir y un anticipo del premio (cfr. ἀρραβῶν, 2 Cor 1, 22; 5, 5; Eph 1, 14; 4, 30). Cfr. O. CULLMANN, *La délivrance anticipé du corps humain d'après le Nouveau Testament*, en *Hommage et reconnaissance à K. Barth* (Neuchâtel-París, 1946) 31-40.

97. Στενάζομεν υἱοθεσίαν ἀπεκδεχόμενοι τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν (Rom 8, 23; P. BENOIT suprime υἱοθεσιαν con P^{46} y algunos testigos del texto occidental, pero no llegan a constituir una opinión importante; cfr. "Nous gémissons, attendant la délivrance de notre corps", en

y 1 Ioh 3, 2 llaman "la manifestación de los hijos de Dios", y Rom 8, 23: "la redención de nuestro cuerpo", en el sentido de 1 Cor 15, 45-49, es decir, la transformación del cuerpo psíquico y terreno en celestial y glorioso. Aquí se alcanza, por encima del deseo universal de felicidad, y de la expectación de los creyentes acerca del don último de Dios, la esperanza propiamente cristiana: la de los hijos adoptivos animados por el Espíritu Santo, que va a esclarecer y estimular todo su progreso con vistas a la meta; de ahí Rom 8, 24: "*Porque* es en la esperanza donde nos salvamos" [98].

II. *Esperar y velar con la mente y el corazón libres*

La actitud cristiana se halla definida por estas perspectivas escatológicas: es una expectación que reclama el máximo de atención y de lucidez. El Señor que nunca emplea el término esperanza [99], la impone, no obstante, a sus discípulos con tal fuerza que los tres sinópticos no han podido menos de reflejar su enseñanza. Los Apóstoles, recogiendo sus propios términos, harán de ellos un tema dominante de la moral nueva: "Tened ceñidos vuestros lomos y las lámparas encendidas, y sed *como hombres que esperan a su amo de vuelta de las bodas* [100] para que a su llegada, cuando llame, al ins-

Mélanges J. Lebreton, París, 1951, I, pp. 267-280). La exégesis del texto se aclara por el paralelo de 2 Cor 5, 2-4 (στενάζειν en los dos textos; ἀπεδεχόμενοι corresponde a ἐπιποθοῦντες). La espera de los cristianos no va dirigida a un crecimiento o a una plenitud de la adopción, sino al desarrollo de sus consecuencia, a la posesión de todos los privilegios. Aunque los hijos son herederos de derecho (Rom 8, 17; Gal 4, 7), de hecho no disfrutan plenamente de la herencia mientras son seres de carne y de sangre (1 Cor 15, 50). Esperan, pues, la palingenesia, el traslado al reino celeste, cuando "lo mortal sea absorbido por la vida" (2 Cor 5, 4), en una palabra, la resurrección. Cfr. los excelentes comentarios de ST. LYONNET, *Exegesis ep. ad Rom VIII* (1962) 90 ss., *Recueil L. Cerfaux,* III (Gembloux, 1962) 332 ss.

98. Τῇ γαρ ἐλπίδι ἐσώθημεν. El aoristo pasivo sugiere la idea de la salvación ya realizada, sin referirse al comienzo ni a la duración. También se ha realizado en Eph 2, 5. 8 (σεσῳμένοι) pero su consumación se distingue de la justificación inicial (δικαιοθεντες ... σωθησόμεθα, Rom 5, 9; cfr. 8, 30; 10, 9, σωθήσῃ), por lo que puede ser considerada en su proceso de realización (cfr. 1 Pet 1, 3: ἀναγεννήσας ἡμᾶς εἰς ἐλπίδα ζῶσαν; v. 9: τὸ τέλος τῆς πίστεως σωτηρίαν ψυχῶν). No es que la esperanza salve (cfr. διὰ τὴν ἐλπίδα, Col 1, 5; Heb 7, 19; πίστει, Heb 11, 3. 4. 5, etc.), sino que la salvación se realiza bajo ese régimen de deseo y de espera; τῇ ἐλπίδι es un dativo modal que expresa la tensión de la vida cristiana: ya sí y aún no, ahora y más tarde, posesión y esperanza (Cfr. W. GROSSOUW, *L'Espérance dans le Nouveau Testament,* en *R. B.,* 1954, p. 521). M. F. LACAN, *"Nous sommes sauvés par l'espérance",* en *Mémorial A. Gelin,* (Le Puy-París, 1961), 331-339, se refutado con rigor por ST. LYONNET, *Exegesis epistulae ad Romanos, VIII,* (Roma, 1962) 92 ss.

99. En un gran número de textos del N. T., esperar es aguardar (cfr. ἐλπίζειν, Lc 24, 21 = προσδέχεσθαι, Mc 15, 43; ἐλπίζομεν ... ἀπεκδεχόμεθα, Rom 8, 25); esperanza es sinónimo de expectación (Act 24, 15; Gal 5, 5; Tit 2, 13). La última frase del *Credo*: *Exspecto resurrectionem mortuorum,* sugiere de un modo excelente la esperanza suscitada por el "Creo en Dios, Padre Todopoderoso" y la actitud moral que de ahí brota: "¡Espero!".

100. Lc 12, 36: προσδεχομένοις τὸν κύριον ἑαυτῶν πότε ἀναλύσῃ ἐκ τῶν γαμων.

tante le abran. *Dichosos los siervos a quienes el amo halle en vela* [101]; en verdad os digo que se ceñirá y los sentará a la mesa y se prestará a servirlos. Y si llega en la segunda vigilia o a la tercera y los encuentra así, *dichosos tales criados*. Bien sabéis que si el amo de casa supiera a qué hora habría de venir el ladrón, velaría (ἐγρηγόρησεν y no dejaría horadar su casa. Estad, pues, prontos [102], porque no sabéis la hora en la que el Hijo del hombre ha de venir" [103].

Como su nombre indica, el servidor está al servicio total y exclusivo de su amo [104]. En su ausencia, permanece a su entera disposición, pronto para atenderle en el momento en que se presente [105], sin hacerle esperar. Por eso continúa vestido "con su ropa de servicio", ceñida su cintura y con las lámparas encendidas [106], ya que su amo puede llegar a hora tardía, en cualquier momento de la no-

---

101. Lc 12, 37: Μακάριοι οἱ δοῦλοι ἐκεῖνοι, οὓς ἐλθὼν ὁ Κύριος εὑρήσει γρηγοροῦντας! Es el macarismo por excelencia de toda la revelación, la bienaventuranza de las bienaventuranzas (reiterada en el v. 38), ya que es la promesa del festín mesiánico, de la Pascua celestial en que el Señor mismo sirve a sus siervos vigilantes y se entrega a ellos en la alegría como se entregó por ellos en la cruz (Mt 20, 28; cfr. Ioh 13, 4). Después del anuncio del "gran día de Dios", en Apc 16, 15 se dice: "Bienaventurado el que vela y guarda sus vestidos para no andar desnudo y que no se vean sus vergüenzas". Estos vestidos de biso brillante son "los actos de justicia de los santos" (19, 8), su pureza y su victoria sobre el mal (3, 4-5. 18.); "las buenas obras" según Eph 2, 10.

102. Lc 12, 40: καὶ ὑμεῖς γίνεσθε ἕτοιμοι. Es el punto culminante de la parábola. El siervo que aguarda con buen espíritu, activamente, está dispuesto (cfr. Act 3, 21: ἕτοιμοι προσδεχόμενοι) y tiene todas las cosas preparadas (Lc 12, 47; cfr. 22, 8-13), especialmente la sala para el banquete (Mc 14, 15; cfr. Mt 22, 4; 15, 34). Que está dispuesto significa que tiene tomadas todas las medidas necesarias para prevenir cualquier eventualidad (cfr. Act 21, 13; 2 Cor 12, 14), y de modo particular para no ser sorprendido por el ladrón; pero tal es precisamente la cualidad del cristiano, que debe unir la aptitud a la prontitud en la realización de todas las buenas obras: εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἡτοιμασμένον (2 Tim 2, 21; cfr. Tit 3, 1; 1 Pet 3, 15).

103. Lc 12, 36-40; cfr. Mt 24, 42-51; Mc 13, 32-37. Cfr. J. DUPONT, *Le Discours de Milet* (París, 1962) 219 ss., y sobre todo E. LOVESTAN (*Spiritual Wakefulness in the New Testament*, Lund, 1963) quien subraya la idea de noche, puesta casi siempre como transfondo del tema de la vigilancia (pp. 7, 78, 135). Esto sugiere que la vigilancia, condición *sine qua non* para ser admitido en la sociedad del Señor cuando éste regrese, es la virtud de los hijos de la luz (Eph 5, 8; Phil 2, 15), opuestos a los hijos de este mundo (Lc 16, 8) hundido en las tinieblas (1 Pet 2, 9; cfr. 1 Thes 5, 4. 5).

104. Lc 17, 7-10; Mt 6, 24 (AGAPÈ I, pp. 28 ss.).

105. Εὐθέως (Lc 12, 36) caracteriza la respuesta inmediata a la llamada de Dios (Mt 4, 20; 20, 34; cfr. Gal 1, 16), a recibir sus dones (Mt 13, 20); tal es el deseo del amor de encontrar al ser querido: ἐλπίζω εὐθέως σε ἰδεῖν (3 Ioh 14).

106. Para servir a la mesa (Lc 12, 37; cfr. Ioh 13, 4), para caminar (Ex 12, 11; 1 Reg 18, 46), para prepararse al combate o para una tarea difícil (Ier 1, 17; Iob 38, 3), el oriental se ciñe y recoge la túnica, para tener plena libertad de movimiento. Este trazo parabólico será conservado y transpuesto por 1 Pet 1, 13: "Ceñidos los lomos de vuestro espíritu, guardad toda vuestra razón".

che [107], de improviso [108]. Se carga el acento en la absoluta ignorancia de la hora en que llegará Jesús para subrayar la exigencia de una espera tensa y perseverante por parte de sus discípulos: que estén siempre alerta, o a la expectativa [109]. Predicado del sujeto, el participio presente προσδεχόμενοι (v. 36) expresa una manera de ser duradera: en *estado de alerta*. Así lo emplean también San Pablo y San Judas [110], quienes sancionan y refuerzan su acepción teológica. No se trata sólo de una actitud pronta y atenta, sino de una ferviente espera [111] que determina un estilo de vida: la exclusiva preocupación y el único cuidado del discípulo ha de ser "recibir" [112] a su Señor cuando venga.

Esto se ve confirmado por el empleo de una serie de sinónimos. Ante todo προσ-δοκάω [113], que se aplica a la espera mesiánica [114],

---

107. Como en la parábola de las diez vírgenes (Mt 25, 1-13), donde solamente las que están "dispuestas", con las lámparas encendidas, entran en las bodas (v. 10).

108. ἐξαίφνης: "de repente, de súbito" de Mc 13, 36, corresponde a ἐν τάχει de Lc 18, 8 y subraya el efecto de sorpresa (cfr. Act 9, 3; 22, 6). Este efecto viene expresamente subrayado por la imagen del ladrón cuya intervención es imprevisible (Mt 24, 43; 1 Thes 5, 4. 6; 2 Pet 3, 10; Apc 3, 3). Según 1 Thes 5, 2, se trataría de la irrupción vengadora del Señor contra el pueblo infiel (cfr. A. FEUILLET, en *D. S. B.* VI, 1365).

109. Estos servidores recibirán alabanza por su prudencia-previsión (φρόνιμοι, Lc 12, 42; Mt 25, 21). Ordenan su conducta presente en función de las circunstancias futuras, como el mayordomo sagaz (Lc 16, 1-9; cfr. FR. MAASS, *Das Gleichnis vom ungerechten Haushalter*, en *Theologia Viatorum*, VIII, 1962, pp. 173-184; D. R. FLETCHER, *The Riddle of the unjust Steward*, en *Journal of biblical Literature*, 1963, pp. 15-30; E. KAMLAH, *Die Parabel vom ungerechten Verwalter*, en *Festschrift O. Michel*, Leiden, 1963, pp. 276-294), y las vírgenes reflexivas, previsoras y vigilantes (φρόνιμοι, Mt 25, 2 ss.) que han tomado sus medidas para poder ser introducidas en la sala del festín en cuanto llegue el Esposo. Las aturdidas son necias (μωραί) porque nada han sabido prever ni de nada se han provisto.

110. Tit 2, 13: ἵνα ζήσωμεν ... προσδεχόμενοι τὴν μακαρίαν ἐλπίδα; Ids 21: "Conservaos en el amor de Dios, προσδεχόμενοι τὸ ἔλεος τοῦ κυρίου ... εἰς ζωὴν αἰώνιον" (AGAPÈ II, pp. 351 ss.). πρ. podría traducirse por "recibiendo, acogiendo" (cfr. 2 Mach 7, 14: recibir de Dios la esperanza de resucitar por El, προσδοκᾶν ἐλπίδας), pero el sentido está determinado por los lugares paralelos susodichos (cfr. R. WOLF, *A Commentary of the Epistle of Jude*, Grand Rapids, 1960, p. 131).

111. Act 24, 15: "Yo sirvo al Dios de nuestros padres... y tengo en Dios esta esperanza (ἐλπίδα ἔχων) que los judíos mismos aguardan (προσδέχονται) de que habrá una resurrección". En el siglo II, el soldado Annius escribe a un amigo íntimo: "cada día estoy esperando a que vengas a nosotros, καθ' ἡμέραν σε προσδέχομαι ἐλθεῖν προς· ἡμᾶς" (J. SCHWARTZ, *Deux Ostraca de la région du Wadi Hammamat*, en *Chronique d'Egypte*, 1956, pp. 119); *P. Ryl.* IV, 565, 4: "Estamos siempre esperando tu llegada, προσδεχόμεθα σε αἰεὶ παρέσεσθαι"; *P. Mert.* 63, 12; *P. Karanis*, 492, 7; B. G. U. I, 27, 12; III, 827, 7; *P. Hamb.* 191, 9.

112. Προσδέχομαι tiene los dos sentidos; cfr. Lc 15, 2; Rom 16, 2; *P. Zén. Mich.* 55, 27: "preparaos para recibir pronto mi visita"; *P. Mich.* III, 182, 33 y 45; *P. Ent.* 15, 7; P. Osl. 51, 7

113. Lc 12, 46: "El amo de ese siervo vendrá el día en que no espera"; Mt 24, 50. προσδοκᾶν puede significar simplemente "aguardar" (MENANDRO, *Dyscolos*, 556), principalmente a un huésped para recibirlo (Act 10, 24), pero aún con más precisión: "pensar que una cosa puede suceder, contar con que suceda" (Act 3, 5; MENANDRO, *ibid.* 283: "con el tiempo pueden esperar

pero que casi siempre contiene un matiz de ansiedad con el presentimiento de una catástrofe [115]; en este sentido lo emplea San Pedro para expresar la actitud de los cristianos ante las perspectivas escatológicas [116]. Después ἀπεκδέχομαι, que expresa casi siempre una aspiración tan intensa [117] como perseverante, de suerte que el participio presente ἀπεκδεχόμενοι define igualmente la vida cristiana como la espera de la revelación gloriosa de Jesucristo y de la liberación de todos los males [118]. Por último ἐκδέχομαι, que evoca la necesaria paciencia de los creyentes que aguardan la Parusía [119] —ya a

---

algo mejor"); entonces expresa el deseo fundado de la esperanza (*P. Osl.* 78, 10; MENANDRO, *ibid.*, 785: "Tu actitud hacia mí, Padre mío, no es la que yo quería y me esperaba: ἐβουλόμην ... οὐδ' ὡς προσεδόκων γίνεται"; *P. Oxy.* VII, 10, 21, 6: Nerón, objeto de los anhelos y de la esperanza del universo, ὁ δὲ τῆς οἰκουμένης καὶ προσδοκηθεὶς καὶ ἐλπισθείς; 54 de nuestra era); se puede traducir por "contar de antemano con algo" (2 Mach 12, 44), como ἐλπίζειν en Lc 6, 34; 23, 8; Act 24, 26; 1 Cor 9, 10.

14. Lc 3, 15; Mt 11, 3 (comparar Lc 2, 25; Mc 15, 43; K. SCHUBERT, *Die Gemeinde vom Toten Meer*, Munich-Basilea, 1958, p. 108). Sobre la esperanza en el judaísmo contemporáneo, cfr. A. POTT, *Das Hoffen im Neuen Testament*, pp. 7-47.

115. Lc 1, 21; 7, 19; 21, 6; Act 27, 33; 28, 6; la προσδοκία implica también impaciencia (Lc 7, 40; Act 12, 11).

116. "Ya que todo esto ha de disolverse, cuál no habrá de ser la santidad de vuestra conducta, mientras aguardáis (προσδοκῶντας) con urgencia la parusía del día de Dios... Aguardamos expectantes (προσδοκῶμεν) otros cielos nuevos y otra tierra nueva... Por esto, carísimos, al aguardar estas cosas (ταῦτα προσδοκῶντες) cuidad con diligencia que podáis ser hallados por El en paz (2 Pet 3, 11-14). Sobre esta variación de cronología en las intervenciones divinas, cfr. Is 56, 1; 60, 22; Hab 2, 3; Eccli 35, 19; 36, 7; *Baba Batra*, 10 *a* (R. Juda). Según las concepciones rabínicas, ciertas faltas tenían la virtud de retrasar los tiempos mesiánicos: "Nuestros maestros enseñan que el Mesías ha retrasado su venida a causa de los prosélitos y de los pederastas" (*Nida*, 13 *b*; cfr. *Ioma* 86 *b*; *Sanedr.* 97 b); pero la oración (cfr. Mt 6, 10) y la obras de penitencia merecen la venida del Mesías (textos en STRACK-BILLERBECK I, pp. 163 ss.); de ahí que la conversión de los gentiles se considere como una condición previa a la Parusía (Act 3, 19-20; Rom 11, 15), y de ahí también la función de κατέχον (2 Thes 2, 6-7). Cfr. A. STROBEL, *Untersuchungen zum eschatologischen Verzögezungsproblem* (Colonia, 1961) 92 ss., 194 ss.

117. Las únicas excepciones en Rom 8, 25, donde la esperanza se traduce en espera paciente (δι' ὑπομονῆς ἀπεκδεχόμεθα), y 1 Pet 3, 20 (sólo empleo intransitivo) donde Dios dilata su paciencia.

118. 1 Cor 1, 7: "Vosotros que estáis en espera de la Revelación de Nuestro Señor Jesucristo (ἀπεκδεχομένους)"; Rom 8, 23 (cfr. v. 19); Heb 9, 28: "Cristo aparecerá por segunda vez a los que le esperan (τοῖς ἀπεκδεχομένοις) para su salvación"; cfr. Gal 5, 5; Phil 3, 20: "Esperamos la venida desde el cielo de Jesucristo como salvador".

119. El sentido más frecuente de ἐκδ. es el de "recibir"; pero también el sentido de "esperar a alguien" está bien atestiguado (cfr. Act 17, 16; 1 Cor 11, 33; 16, 11; FL. JOSEFO, *Ant.* XI, 328: τὴν τοῦ βασιλέως παρουσίαν ἐξεδέχετο), con un matiz que a veces es de esperanza (*ibid.* I, 280-281; *P. Oxy.* XIV, 1668, 26: "Esperamos vuestra venida que no podéis diferir sin motivo"), y otras veces de angustia, que lo hace equivalente a προσδοκάω. Por lo menos Fl. Josefo emplea este verbo para significar la espera de enemigos, de males, de amenazas, de discordias: "Toda Siria y toda Judea estuvieron en trance, esperando el desenlace del drama, ἦν ἐκδεχομένων τὸ τέλος τοῦ δράματος" (*Guerra*, I, 543; cfr. III, 492; V, 121; *Ant.* VI, 303; XI. 314): cfr. *P Mert.* XCII, 23: correr un riesgo.

semejanza del labrador que acepta los plazos que la naturaleza le impone para emprender las diversas etapas del cultivo de su campo [120], ya sea tomando por modelo a Abraham, el tipo de los nómadas, que esperaba lograr el acceso a la ciudad de firmes cimientos [121]— y ἀναμένω, cuyo primer sentido es "aguardar sobre el terreno" y "diferir" [122], pero al que los LXX dan casi siempre un valor religioso de esperanza [123], incluso un sentido escatológico [124]. Este último matiz es el que tiene en su único empleo neotestamentario: "Os habéis convertido a Dios... para servir al Dios vivo y verdadero, y para esperar a su Hijo que vendrá de los cielos" [125]. La idea es la del tiempo intermedio entre el primer encuentro de la fe con el Salvador y el momento de su segunda venida ahora, ya sólo queda esperar; el sentido cristiano de la historia estriba en esta orientación hacia el futuro..., prepararlo y prepararse.

Para subrayar la importancia de esta actitud, San Pablo evoca en Rom 8, 19 y Phil 1, 20 la silueta del hombre de la esperanza, el vigía que observa atentamente, alerta y preparado para aprovechar el momento favorable: alza su cabeza (κάρα) para espiar (δοκεῖν) y tratar de descubrir desde lejos (ἀπό) lo que está esperando [126]. Sin duda que esta larga e incierta espera en la noche supone

---

120. Iac 5, 7: "Tened, pues, paciencia, hermanos, hasta la Parusía del Señor. Ved cómo el cultivador espera (ἐκδέχεται) el precioso fruto de la tierra, y lo aguarda con paciencia..."

121. Heb 11, 10. Cfr. J. M. Bover, *La esperanza en la Epístola a los Hebreos*, en *Gregorianum* (1930) 110-120; A. Pott, *o. c.*, pp. 48-66; sobre todo A. Cody (*Heavenly Sanctuary and Liturgy in the Epistle to the Hebrews*, St. Meinrad, 1960, pp. 117 ss.) quien analiza la relación entre los αἰῶνες y los μέλλοντα.

122. Idt 7, 12; Eccli 5, 7: "No esperes para volverte hacia el Señor"; Fl. Josefo, *Ant.* I, 177: "Sin esperar, se apresuró, οὐκ ἀνέμενειν ἀλλ' ἐπειχθείς; 14, 47; Guerra III, 72; 7, 68: "No tuvieron la paciencia de esperar, sino que se apresuraron a presentarse ante el nuevo príncipe"; Filón, *De somn.* I, 119; *P. Mert.* XLVI, 9: "No he podido esperar, μήτε δυνεθεὶς ἀναμεῖναι".

123. Idt 8, 17: "En la paciente espera de su salvación"; Eccli 6, 19: "Como hacen el labrador y el sembrador, acércate a la sabiduría y espera pacientemente sus buenos frutos" (cfr. Iac 5, 7); Eccli 2, 7: "Los que teméis al Señor, esperad su misericordia"; Iob 7, 2.

124. Is 59, 11: "Gemimos, esperamos el juicio"; 2 Mach 6, 14: "El soberano Maestro espera con longanimidad antes de castigar a las naciones".

125. 1 Thes 1, 10. Si se compara ἀναμένειν con περιμένειν, otro *hapax* neotestamentario (esperar la promesa del Padre, el Espíritu Santo; Act 1, 14; cfr. Gen 49, 18: "Espero tu salvación, oh Yavé —τὴν σωτηρίαν περιμένω Κυρίου") y se marca el acento en ἀνα— que evoca la segunda venida del Señor, se deducirá que este verbo pertenece al vocabulario escatológico más arcaico del Nuevo Testamento. Se refiere a la discusión de Ioh 13, 33-37; 16, 16 (Jesús se va, sus discípulos se quedan), y a la situación de espera de los creyentes entre la marcha y el regreso del Señor (Act 1, 11; 3, 20-21); de ahí la especificidad de la esperanza cristiana en relación con la esperanza mesiánica.

126. El substantivo ἀποκαραδοκία es un neologismo paulino, forma intensiva del simple καραδοκέω, bastante frecuente en la época helenística (cfr. G. Bertram, en *Z. N. T. W.* 1958, pp. 264-270). Significa estirar la cabeza para observar o escuchar a alguien con el cuello tendido; de ahí: estar en acecho (cfr. Herodoto, VII, 163: espiar el resultado del combate;

una verdadera prueba, y cualquiera puede sentirse adormecido y vencido por el sueño [127]. Pero el Maestro exige permanecer siempre en vela, con los ojos bien abiertos [128].

La esperanza neotestamentaria consiste ante todo en esta *vigilancia* extremadamente atenta [129], con la que se prepara el encuentro

---

168; FILÓN, *Vit. Mos.* I, 12: ἐκαραδόκει τὸ ἀποβησόμενον). Un buen paralelo del compuesto se encuentra en FL. JOSEFO: "El mismo se apostó delante de la brecha, esperando la primera salva de flechas" (*Guerra*, III, 264; cfr. ESTOBEO, IV, 20, 70, p. 471; POLIBIO, XVIII, 48, 4: ἀπ. τὴν Αντιόχου παρουσίαν). Comparar la oración cristiana de un papiro de Afrodit.: ἐκδέχομεν ... καραδοκοῦντες τὴν ... τοῦ Χριστοῦ ... παρουσίαν (citado por A. DEISSMANN, Licht, p. 320, n. 1). FILÓN da a ἐπιτηρέω-παραδοκῶν el sentido de espiar para destruir (*De leg. alleg.* III, 189), cfr. la pantera al acecho (γρηγορέω) a las puertas de la ciudad (Ier 5, 6).

127. Como las vírgenes de Mt 25, 5: ἐνύσταξαν πάσαι καὶ ἐκάθευδον. El verbo νυστάζω "dejar caer la cabeza, ceder al sueño" sugiere muy bien ese letargo involuntario y espiritual que sería mortal. La primitiva Iglesia recogió en un himno (Eph 5, 14) y en la parénesis de 1 Thes 5, 6: "No nos adormezcamos como los demás", la advertencia de Mc 13, 36: "no vaya a suceder que os encuentre dormidos" (καθεύδοντας; cfr. FR. BUSCH, *Zum Verständnis der synoptischen Eschatologie*, Gütersloh, 1938, p. 44)". Cuando se quiere determinar la opinión de los escritores del N. T. sobre la inminencia de la Parusía, conviene tener bien en cuenta la tradición y la fijeza de las palabras y de las imágenes recibidas del Señor mismo: la vida cristiana es unánimemente descrita como la espera del advenimiento del Hijo del hombre, pero con frecuencia esto no es más que un modo de decir que el destino de cada uno está regulado con miras a la eternidad (cfr. M. J. LAGRANGE, *Evangile selon saint Luc*, París, 1927, p. 366); la formulación escatológica es propia del estilo de la época, pero a nadie inducía a error. Algo semejante sucede cuando los sabios modernos hablan de la fisión del átomo, que por etimología es indivisible.

128. Cfr. el imperativo presente ἀγρυπνεῖτε de Mc 13, 33 y Lc 21, 36: "*Permaneced en vela,* orando en todo tiempo, para que seáis capaces de escapar de todo lo que ha de suceder, y así podáis *comparecer en pie* ante el Hijo del hombre". Precepto recogido a su vez en Eph 6, 18: ἀγρυπνοῦντες ἐν πάσῃ προσκαρτηρήσει, y en Rom 13, 11-12, en función de la escatología: "Sabéis en qué tiempo estamos. Ya es hora de que despertéis del sueño". En la terminología religiosa y moral, dormir no es sólo ser privado momentáneamente del uso de la razón (FILÓN, *De somn.* I, 117; II, 39, 106, 160-162; *De Abr.* 70; *De ebr.* 209) ni una metáfora de la muerte (*Testam. Jud.*, XXV, 4; cfr. SAN AMBROSIO, *In Lc X*, 138; F. J. DÖLGER, *Sol Salutis*, Münster, 1925, 367 ss. M. B. OGLE, *The Sleep of Death*, en *Memoirs of the American Academy in Rome*, 1933, p. 95), sino el símbolo de la negligencia (Ps. Salom. XVI, 1-4), de la inercia o de la inactividad (Ps 44, 24; 59, 5-6; 78, 5), de una falta de control de sí mismo. Asociado peyorativamente a la noche y a los sueños, el acto de dormir es algo ciego (FILÓN, *Migr. Abr.* 222) y sugiere imaginaciones erróneas (*De somn.* II, 133; *De spec. leg.* I, 319; *Testam. Rubén* III, 7; cfr. OEPKE, art. καθεύδω en G. KITTEL, *Th. Wört.* III, p. 436); lo contradictorio, pues, de la atención de espíritu, de la concentración de pensamiento del que está vigilante, siempre alerta. La esperanza impone el insomnio. Las ἀγρυπνίαι están asociadas a la fatiga y a los ayunos en 2 Cor 6, 5; 11, 27; cfr. Heb 13, 17 (Qumrán, *Regla*, VI, 7).

129. Definida por Litreo: "Cualidad del que vela con sumo cuidado, atento a lo que debe hacer"; es la condición para estar dispuesto, como enseña la parábola de las vírgenes (Mt 25, 1 ss.). "Jonatán ordenó a los suyos velar y estar sobre las armas, prontos a entrar en batalla durante la noche (1 Mach 12, 27).

ardientemente deseado con Cristo. Por eso Jesús insiste tanto en el precepto: "Vigilad" [130] —que tras El repetirán sus Apóstoles [131]— y define a sus discípulos como vigilantes, insomnes [132].

A veces el estado de vigilia aparece asociado a la oración, lo cual subraya su carácter activo y plenamente orientado hacia Dios [133]. Por otra parte, según Lc 12, 45 y Mt 24, 49, el servidor que ya ha dejado de esperar a su amo "se pone a comer, a beber y a embriagarse; y es bien sabido que la gente no se suele embriagar durante el día [134], sino a la caída de la tarde, o ya de noche. De ahí se deduce que la vigilancia nocturna de los discípulos tiene que ir unida a una exigencia de sobriedad, entendida tanto en sentido estricto de "abstinencia de vino" [135] como en el sentido amplio de templanza. Así, con este rasgo concreto, el Señor precisa que para la vigilancia exacta y fiel se requiere cierta libertad de espíritu y de corazón, porque "la crápula, la embriaguez y las preocupaciones de la vida" entorpecen con su peso el alma [136]. Esta acepción espiritual aparece netamente matizada en San Pedro, el apóstol de la esperanza, quien emplea νέφειν en el mismo contexto escatológico que su Maestro [137]

---

130. Imperativo presente γρηγορεῖτε (Mt 24, 42; 25, 13; Mc 13, 35. 37: "Os lo digo a todos: velad". A. STROBEL *o. c.*, pp. 215 ss.

131. 1 Cor 16, 13; 1 Pet 5, 8 (imperativo aoristo, γρηγορήσατε).

132. Lc 12, 37 (participio presente γρηγοροῦντας), recogido en Col 4, 2; Apc 3, 2; 16, 15. El presente de subjuntivo: ἵνα γρεγορῇ (Mc 13, 34) tiene un eco en 1 Thes 5, 6 y Apc 3, 3. De ahí la creación del nombre cristiano de Gregorio, análoga a la de Pedro y Renato.

133. Mt 26, 41; Lc 21, 36; Col 4, 2; Eph 6, 18; 1 Pet 4, 7; cfr. 1 Cor 7, 5; 1 Tim 5, 5; cfr. *infra* pp. 358 ss.

134. 1 Thes 5, 7; Rom 13, 13; cfr. Act 2, 15.

135. Νήφειν se opone a μεθύειν y μεθύσκειν "embriagarse" (cfr. 1 Thes 5, 7; Eph 5, 18; Apc 17, 2; FL. JOSEFO, Ant. III, 279). J. DUPONT, *o. c.*, pp. 224 y siguientes, y sobre todo E. LOVESTAM, *Uber die neutestamentliche Aufforderung zur Nüchternheit*, en *Studia Theologica*, XII (1958) 80-102.

136. Lc 21, 34: βαρεῖσθαι se dice de los ojos cargados de sueño (cfr. Lc 9, 32; Mt 26, 43), del peso de la carne (FILÓN, *Gig.* 31), del peso de toda cadena que coarta la libertad (EPICTETO, I, 1, 15; 9, 14; 25, 17; II, 24. LIDDELL-SCOTT, *A Greek-English Lexicon* ofrecen numerosos ejemplos de βαρεῖσθαι οἴνῳ cfr. *Corp. hermet.* I, 27: "Oh pueblos, hombres nacidos de la tierra, vosotros que vivís abandonados a la embriaguez, al sueño y a la ignorancia de Dios, sed abstemios, cesad de daros a la crápula, embrujados como estáis por un sueño de bestia"). La preocupaciones cuotidianas son las de Lc 10, 41; 17, 27 y 1 Cor 6, 3-4; 7, 30-35 son las que impiden al espíritu pensar únicamente en el Señor: ciertas existencias se encuentran tan atribuladas que son un conjunto de penas y tristezas literalmente descorazonador (B. LIFSHITZ relaciona las μερίμναι βιωτικαί con la μερίμνα ζήσαντη de un epitafio de las cercanías de Tiberíades; cfr. *R. B.* 1963, pp. 261 ss.). Siempre será difícil para la Iglesia soportar "la tensión entre la existencia escatológica a la que se siente llamada por cada precepto del sermón de la montaña y la vida presente en el mundo, que constituye para ella un deber (1 Cor 7, 20; 1 Pet 2, 11-3, 7)" (L. GOPPELT, *Les Origines de l'Eglise*, París, 1961, p. 141).

137. 1 Pet 1, 13: "Ceñidos los lomos de vuestro espíritu, llevando una vida sobria (= enteramente disciplinada; el participio presente νήφοντες indica una disposición permanente; cfr. 1 Pet 4, 1-4), no os canséis de esperar la gracia (imperativo aoristo ἐλπίσατε) que vendrá a vosotros cuan-

y disipa todo posible equívoco en la formulación del precepto: "El fin de todo está próximo. Sed, pues, dueños de vosotros mismos y manteneos lúcidos" [138]. En este mismo sentido hay que entender 1 Thes 5, 6: "No nos adormezcamos como los demás, sino velemos y permanezcamos *conscientes*" [139]. En las Pastorales, la "sobriedad" viene a ser principalmente la disposición virtuosa que es común a los obispos [140], a las diaconisas y a los ancianos, encuadrada según los contextos por la dignidad, la reserva, la castidad, la ponderación, el dominio de sí [141]. En definitiva, la sobriedad del vigilante escatoló-

---

do llegue la manifestación de Jesucristo". El *hapax* bíblico ἀναζωσάμενοι corresponde claramente a περιεζωσμέναι de Lc 12, 35 (cfr. Eph 6, 14). Puesto que la venida del Señor va a ser súbita, tener "ceñido" el pensamiento y llevar una vida moral recta permiten prepararse para recibirlo. Cfr. ED. G. SELWYN, *The first Epistle of St Peter* (Londres, 1947) *in h. v.*

138. 1 Pet 4, 7 Es imposible traducir con exactitud la doble expresión σωφονήσατε οὖν καὶ νήψατε o su equivalente en 1 Pet 5, 8: νήψατε, γρηγορήσατε (para luchar contra el diablo, que no duerme; cfr. M. E. BOISMARD, *Quatre Hymnes baptismales,* París, 1961, pp. 154 ss.) y 1 Thes 5, 6: γρηγορῶμεν καὶ νήφωμεν. La σωφροσύνη significa templanza y prudencia, moderación de juicio y equilibrio, armonía de toda la vida (cfr. AGAPÈ III, pp. 52 ss.), rasgo característico de la santidad cristiana (cfr. 1 Cor 15, 34: "Volved a la cordura ...y no pequéis"). Particularmente se opone a las oscilaciones de un pensamiento poco seguro y a las irregularidades de un temperamento extremista, que se tambalea y cae fuera del buen sentido (2 Thes 2, 2, σαλευθῆναι ἀπὸ τοῦ νοός). Así, la prescripción a Timoteo: Σὺ δὲ νῆφε ἐν πᾶσιν; lit. "sé sobrio", significa: "Usa en todo de circunspección". E. LOVESTAM (*o. c.,* p. 67) traduce σωφρονήσατε de 1 Pet 4, 7: guardar su razón = preservarse de la "intoxicación del mundo ambiente (cfr. 1 Pet 1, 3).

139. Traducción de B. RIGAUX, quien comenta: "Si San Pablo recurre a νήφειν, es para decir metafóricamente que es necesario conservar el espíritu apto para recibir al Señor... El nervio del pensamiento del Apóstol es que es preciso abrir los ojos, estar vigilante. Ese estado de alerta requiere no dormirse y poseer plenas facultades". Cfr. ARISTÓTELES: "El sueño está, por así decirlo, en los confines de la vida y de la ausencia de la vida, y el que duerme no se puede decir del todo que no existe, ni tampoco que existe. Porque la vida pertenece por excelencia al estado de vigilia" (*Generación de los animales,* V, 1, 778 *b*).

140. "No dado al vino", lo que Dom Calmet, resumiendo la tradición patrística, comenta: "Siempre en situación de sostener la religión y defender la verdad". Cfr. C. SPICQ, *Les Epîtres pastorales* (París, 1947) 79.

141. 1 Tim 3, 2. 11; Tit 2, 2: νηφάλιος, σεμνός, σώφρων, κόσμιος, ὑγιής. Cfr. el retrato de los sacerdotes egipcios en PORFIRIO, *De abst.* IV, 6), o las reglas de la κοσμιότης en el Decreto de Demetrias relativo al culto de Apolo (ἁγνεύοντες καὶ νήφοντες; DITTENBERGER, *Syl.* 1157, 40 ss.; con el comentario de L. ROBERT, Hellenica, París, 1948, V, pp. 24 ss.). En el siglo IV, Ammio Marcelo hará de la sobriedad una virtud romana mayor; así, "Euterio, llamado al palacio, se mostró siempre sobrio y firme entre todos. Cultivó la fidelidad y la moderación, esas dos hermosas virtudes" (XVI, 7. 6; cfr. XV, 4, 3; XXII, 16, 18; XXXI, 10, 6). Comentando estos textos, L. DAUTREMER observa que *sobrius* "comprende un conjunto de cualidades sólidas y fuertes: templanza, coraje, dominio de sí mismo, resistencia que se opone a los excesos, a las locuras, a la pasividad inerte... El *vir sobrius*... es un hombre de temperamento sano y enérgico, de voluntad firme, de carácter prudente y recto" (*Ammien Marcellin, Étude d'histoire littéraire,* Lille, 1899, p. 44).

gico implica ante todo una renuncia a la vida de orgía (cfr. 1 Pet 4, 1-4), y en general un desprendimiento de los placeres sensibles y sensuales que atan el corazón a la tierra y lo hacen alérgico a las seducciones celestes; después, por oposición a los titubeos y vacilaciones del borracho, una firmeza y constancia de la actitud moral plenamente orientada hacia el futuro; el vigilante del fin de los tiempos no cesa de estar avizor; en fin, por contraste con el bebedor semiinconsciente y con la vista enturbiada, una percepción aguda de las realidades sobrenaturales. El sobrio neotestamentario es una espíritu atento, que tiene su mirada fija en Dios y en Cristo y no cesa un instante de esperarlos, ni deja de poner todos los medios para alcanzarlos, conformándose a su voluntad, que es la condición del encuentro (cfr. Eph 5, 15-18). Así demuestra tanta cordura como fervor.

Esta última cualidad se da por supuesta a menudo en los textos que evocan la manifestación de Cristo como objeto de amor [142] o de ardiente deseo [143], y se ve particularmente ilustrada por la esperanza personal del Apóstol, el cual se nos presenta no sólo bien orientado y dispuesto, sino plenamente tendido y lanzado hacia esta única meta de su vida [144]. El móvil de su dinamismo es un juicio de valor [145] proferido en la fe: la "ganancia" es Jesucristo —"*mi* Señor" (único caso de este posesivo en San Pablo)—, conocerle plenamente, alcanzarle, poseerle, ser en El, participar en la fuerza de su resurrección [146]. Este bien es tan eminente [147] que todo lo demás resulta

---

142. ἀγαπᾶν en el sentido de "tener en mucho" (2 Tim 4, 9; AGAPÈ I, pp. 298 ss.); εὐδοκεῖν (2 Cor 5, 8), casi sinónimo del verbo precedente (Phil 1, 15-16: δι' εὐδοκίαν, ἐξ ἀγάπης), para expresar el asentimiento y la complacencia de corazón (2 Thes 1, 11; Rom 10, 1; cfr. Mt 3, 17; AGAPÈ I, 58 ss.).

143. Los patriarcas aspiraban a una mejor patria, la celestial (Heb 11, 16; cfr. v. 10: ἐξεδέχετο; 9, 28: ἀπεκδεχομένοις). El verbo ὀρέγομαι "tender" y extenderse, "buscar", pertenece al vocabulario estoico y filoniano y sólo se aplica a los hombres, con exclusión de los animales (cfr. HEIDLAND, en G. KITTEL, *Th. Wört.* V, 449); la ὄρεξις es una aspiración razonable y razonada (1 Tim 3, 1). Por el contrario, la ἐπιθυμία es un deseo apasionado, vehemente (Phil 1, 23; cfr. Lc 22, 15), incluso cuando se trata de ἐπ. τῆς ψυχῆς (Apc 18, 14). De modo particular se emplea para expresar el deseo de ver a un ausente (Mt 13, 17; Lc 17, 22; 1 Thes 2, 17; 1 Pet 1, 12). La urgencia, la prontitud que los pastores ponen en su vigilancia, según 1 Pet 5, 2, está determinada por la manifestación de la gloria venidera (1 Pet 1. 4).

144. Phil 3, 13: ἕν δέ; eco de lo único necesario de Lc 10, 42 (ἑνός).

145. Phil 3, 7-8. El presente de continuidad ἡγοῦμαι, tres veces repetido cfr. λογίζομαι v. 13; cfr. Rom 8, 18, sugiere una apreciación reflexiva y siempre actual, que produce la elección, la decisión y la actitud práctica (Phil 2, 3. 6; cfr. Act 15, 22; 2 Cor 9, 5; 1 Tim 6, 1; Heb 10, 29; 11, 26 etc.). Nunca se subrayará bastante la importancia de estas convicciones del espíritu en el desarrollo de la vida moral; según el N. T., "tal como se piensa, se es". Comparar κρίνω: emitir un juicio y tomar una decisión" (1 Cor 10, 15; 2 Cor 5, 14; AGAPÈ II, pp. 128 ss.).

146. Phil 3, 8-12: γνῶσις (en el sentido bíblico de posesión), κερδαίνω (cfr. Mt 16, 26), εὑρίσκω ἐν (αὐτῷ = ser de hecho; cfr. Gal 2, 17; Phil 2, 7); καταλαμβάνω (que puede significar: alcanzar, llegar a la meta en una carrera; cfr. Rom 9, 30; 1 Cor 9, 24; *Recueil L. Cerfaux*, Gembloux, 1954, II, pp. 472 ss.) tiene aquí más bien el sentido de apoderarse y retener, teniendo en cuenta que esta "captura" que realiza Pablo corresponde a la que hace

pérdida o daño [148], desecho o inmundicia [149], es decir algo que hay que eliminar. Entonces la vida cristiana, desprendida y aligerada de ese lastre, recibe de la esperanza su estilo, su sentido y su impulso;

---

el Señor con él: "Cristo me persiguió y, cuando huía lejos de El, me alcanzó y me hizo volver" (Teofilacto, P. G. CXXIV, 1185; cfr. la excelente traducción de M. Goguel en *La Foi à la résurrection de Jésus*, París, 1933, p. 622). La correspondencia y la reciprocidad (cfr. 1 Cor 13, 12; Eph 4, 32) expresadas aquí por ἐφ' ᾧ (según que, dado el hecho de que; cfr. Rom 5, 12; C. Spicq, *Dieu et l'Homme*, p. 121, n. 1) sugieren la perfecta unión.

147. Τὸ ὑπερέχον (Phil 3, 8; 4, 7). Cfr. Mt 6, 21: "Donde está *tu* tesoro, allí estará también *tu* corazón"; Iac 5, 7: "el precioso fruto" cuya obtención justifica la paciencia y la esperanza.

148. La oposición ζημία-κέρδος (Phil 3, 8; cfr. 1, 21) viene del Maestro: ¿De que habrá servido a un hombre ganar el universo (κερδήσῃ), si pierde su vida (ζημιωθῇ)? ¿O qué dará un hombre a cambio de su vida (ἀντάλλαγμα)? (Mt 16, 26); ganancias y pérdidas son términos técnicos y correlativos del vocabulario comercial: "los intercambios de pleno acuerdo" (cfr. Aristóteles, *Et Nic.* V, 7, 1132 a 10 ss.), pero trasladados al lenguaje corriente (cfr. Strack-Billerbeck, I, pp. 749 ss.). "Lejos de mí el considerar como una ganancia lo que constituye un perjuicio para el interés común" (Fl. Josefo, *Guerra*, II, 605).

149. Σκύβαλον (*hap.* N. T.) puede tener ambas significaciones: los desperdicios o residuos (*P. Cair. Zen.* 59494, 16; *P. S. I.* III, 184, 7), los restos de una comida que se dejan a los perros (Suidas; cfr. E. Lohmeyer, *Die Briefe an die Philiper* (Göttingen, 1953), pp. 135 ss.; comparar περίψημα-περικαθάρματα = lo que se quita y lo que queda después de haber frotado y limpiado un objeto, "desechos y basura" (1 Cor 4, 13, cfr. *P. Zen. Mich.* XXXI, 15); pero también estiércol e inmundicias (*P. Fay* CXIX, 7; cfr. *Doc. Dam.* IV, 19: "los constructores de la muralla se apegaron a inmundicias", *zôa;* cfr. Os 5, 11, Vulg. *sordes;* cabe igualmente pensar en el equivalente hebraico *tô 'ebâ*, de ordinario traducido por βδέλυγμα pero también por ἀκαθαρσία, πονηρίαι, μακρύμματα = objeto de repulsión, del que hay que apartarse, y μόλυνσις = acción de ensuciar, mancha, impureza. "Este sustantivo designa lo que presenta una tara, un defecto, un vicio, lo que pasa, pues, por impuro, y a ese título inspira repugnancia, horror, aversión, censura y prohibición", P. Humbert *L'Etymologie du sustantif tô'ebâ*, en A. Kuschke, *Verbannung und Heimkehr*, Tübingen, 1961, páginas 157-160), excrementos (Vulg. *stercora;* cfr. Fl. Josefo: durante el sitio de Jerusalén "algunos escarbaron en los excrementos ya viejos de los bueyes para alimentarse de tales inmundicias; lo que en otro tiempo no hubieran podido soportar sus ojos, constituía ahora su alimento", *Guerra*, V, 571); esta última acepción es más probable aquí (cfr. la excelente noticia de Moulton-Milligan, *in h. v.*, conforme a la equivalencia κοπρίασκύβαλα de Eccli 27, 4 y "la bola de excrementos (βολπίτῳ κοπρίων)" designación del perezoso (Eccli 22, 2; cfr. el eufemismo ἀσχημοσύνη Dt 23, 14; Filón, *De leg. alleg.* III, 151, 158 = ἀκαθαρσία, II, 27, 29. Dídimo el Ciego establece el paralelismo σκ. = κόπρου *Sobre Zacarías*, I, 390 y 394; pero κοπρία designa el estiércol en Lc 13, 8; 14, 35; Heráclito, *Aleg. de Homero*, XXXIII, 6: "Heraclio hizo desaparecer el gran montón de estiércol, el estado repugnante en el que se corrompía la humanidad"; igualmente los Alquimistas empleaban juntos los términos κοπ. y βόλβιτον, cfr. M. Berthelot, *Collection des Anciens alchimistes grecs*[2] (Londres, 1962), III, 165, 14; 167, 8; 199, 13; 317, 1; y 142, 19; 46, 15; 221, 22; 222, 13). Se trata en todo caso de lo que debe eliminarse (Mc 7, 19), y J. Huby glosa exactamente: "Todo eso no vale más que una espuerta de basura" (*Les Epîtres de la captivité*, París, 1935, p. 335); Lang traduce con fidelidad: *Dreck* (*in h. v.*, en G. Kittel, *Th. Wört.* VII, 447). La idea y la palabra han sido recogidas por la tradición patrística y ascética (*stercus, lutum;* βόρβορος = cenagal) para designar el mundo, sus atractivos y sus vanidades (P. Courcelle, *Les*

es un *struggle for Life,* una carrera sin desviaciones hasta la meta: "Olvidándome de lo que ya he recorrido, prosigo recto hacia adelante, con todo mi ser tendido hacia la meta [150], corriendo hacia ella para alcanzar el premio que Dios nos entregará allá arriba, en Cristo Jesús. Así nos conviene pensar y disponernos [151] a los que somos perfectos".

III. *Fundamento y motivos de la esperanza. Su certeza*

Si el cristiano se halla atento y vigilante, si avanza y corre por el recto camino, sin duda lo hace obedeciendo al precepto del Maestro; pero con ello a la vez responde a la llamada de Dios transmitida por la predicación de los Apóstoles: la respuesta de la fe a la vocación divina es un encaminamiento hacia la patria celestial y supone, por tanto, la persuasión de que tal meta es accesible. A esta adhesión inicial se le llama "la esperanza de la vocación" [152]. La esperanza neotestamentaria es algo más que un deseo o una preocupación más o menos fundada, ya que se apoya con firme confianza en la posibilidad de alcanzar la felicidad divina [153]. Es un axioma notorio la radical incapacidad de la criatura para alcanzar a Dios con sus propias fuerzas [154], pero también es indudable que el mismo "Dios

---

sources patristiques de Sacy, en *Studia Patristica,* IV, Berlín, 1961, páginas 401 ss.).

150. Phil 3, 13. Esta evocación del corredor en la máxima tensión de su esfuerzo resulta aún más sugestiva que la de 1 Cor 9, 26: ἐπεκτεινόμενος, κατὰ σκοπὸν διώκω, εἰς τὸ βραβεῖον. El participio presente medio ἐπεκ. (del verbo ἐπεκτείνω: alargarse cada vez más, extenderse aún) dibuja la silueta del atleta tendido casi hasta la horizontal (τεινόμενος) desde todo su ser (ἐκ), hacia la meta (εἰς) de la que no aparta sus ojos. Se comprende que corra desnudo y elimine todo peso innecesario (ὄγκον ἀποθέμενοι, Heb 12, 1).

151. Phil 3, 14. Hemos empleado dos verbos para traducir: τοῦτο φρονῶμεν; porque este verbo, particularmente frecuente en la epístola (Phil 1, 7; 2, 5; 3, 15. 19; 4, 10), expresa a la vez el pensamiento y el sentimiento, en disposición del alma, la psicología profunda (cfr. AGAPÈ II, p. 151): ¡Así es como nos hace falta "querer ser"!

152. Al τὸ βραβεῖον τῆς ἄνω κλήσεως τοῦ θεοῦ (Phil 3, 14) corresponde κλήσεως ἐπουρανίου μέτοχοι (Heb 3, 1); de ahí Eph 1, 18: ἡ ἐλπὶς τῆς κλήσεως αυτοῦ; 4, 4: ἐκλήθητε ἐν μιᾷ ἐλπίδι τῆς κλήσεως ὑμῶν.

153. En el griego profano, ἐλπίζω εἰς τινά, ἐπί (τινι, τινα, τι) significa: "contar con alguien o con algo, esperar algo de alguien"; pero en los Setenta, donde este verbo traduce sobre todo *hâsah* (depositar la confianza, encontrar abrigo, refugio en alguien) y *bâtah* (encontrar apoyo y seguridad en Dios), este verbo significa sobre todo: recurrir, confiar, poner la esperanza en alguien (cfr. C. SPICQ, ΥΠΟΜΟΝΗ. *Patientia,* en *Rev. des Sciences ph. et th.* 1930, pp. 95-106; W. GROSSOUW, *l. c.* pp. 508 ss.): De ahí 2 Reg 18, 5: "En Yavé, Dios de Israel, fue donde Ezequías puso su confianza"; Ps 84, 13: "Yavé, dichoso el hombre que espera en ti (ὁ ἐλπίζων ἐπὶ σε)"; Ioh 5, 45: "Moisés, en quien vosotros poneis la esperanza (εἰς ὃν ὑμεῖς ἠλπίκατε)"; Ps; 34, 9; Sap 3, 9 (οἱ πεποιθότες)

154. 2 Cor 1, 9: no quedar confiado en sí mismo; Tit 3, 5: "no por las obras de justicia que hubiéramos podido cumplir"; 1 Tim 6, 17: no depositar la confianza en riquezas precarias"; 2 Cor 3, 5: "No que por nosotros mismos tengamos capacidad suficiente para poder atribuirnos algo... nuestra suficiencia viene de Dios".

que llama" es el que proporcionará los medios necesarios para la correspondencia [155]; la *klesis* es una llamada eficaz [156].

De este modo, el cristiano pone en Dios toda su confianza, en el sentido de que espera de El con plena certeza todos los medios necesarios, y se apoya en ellos con exclusión de cualquier otra ayuda. Al obrar así, se muestra heredero de la más pura tradición de Israel [158] puesto que la fe bíblica consiste esencialmente en entregarse al Dios vivo y todopoderoso, providente para con todos los que le imploran: "el Dios de la esperanza" [159]. Pero los que entran en la nueva Alianza tienen "una esperanza mejor" (Heb 7, 19), no sólo porque son invitados a acercarse a Dios, sino porque su esperanza de conseguirlo es mucho más firme (4 14-16). Desde su nacimiento se encuentran insertos en una economía salvífica en vías de realización (Rom 8, 13). Han sabido a través de los Apóstoles que "Dios quiere salvar a todos los hombres" (1 Tim 2, 4), que ese designio eterno se cumple hoy, en la plenitud de los tiempos [160] y que se realiza en Cristo muerto y resucitado [161]; que los justificados por

155. Los ojos del corazón que discernen el precio de la herencia prometido por "la llamada", ven también "qué extraordinaria grandeza reviste su poder para nosotros los creyentes, según el vigor de su fuerza" (Eph 1, 18-19); sin esta fuerza, la obtención de la herencia nos sería imposible. Según 1 Pet 5, 10, el Dios que llama es el Dios de la gracia, que purificará, afirmará, fortalecerá (cfr. *supra* pp. 115 ss.). Si El comienza una buena obra, es para llevarla a buen fin (Phil 1, 6; cfr. 2, 13). La salvación sólo puede esperarse de un Salvador (2 Cor 1, 10; cfr. Lam 3, 26. Se trata, pues, menos, de esperar alcanzar o conquistar, que de recibir (cfr. Lc 6, 34).

156. Es, en efecto, la expresión de un amor privilegiado (2 Thes 2, 13-14; Ids 1; AGAPÉ I, pp. 215 ss., 248 ss.; II, p. 342); un primer don que anuncia e implica todos los demás (2 Thes 1, 11; Rom 8, 28; Eph 1, 11; 4, 1).

157. "Si penamos y combatimos es porque hemos puesto la esperanza en Dios vivo, (ἠλπίκαμεν ἐπί), el Salvador de todos los hombres" (1 Tim 4, 10); "La verdadera viuda, la que queda absolutamente sola, pone en Dios su confianza" (5, 5; cfr. 6, 17).

158. Ier 17, 7: "Bienaventurado el hombre que confía en Yavé, y en él pone su confianza"; Ps 22, 5: "En ti esperaron nuestros padres y les liberaste"; 125, 1; 1 Mach 2, 61: "Ninguno de los que confía en él se verá sin fuerzas"; 1 Pet 3, 5: "Así es como se preparaban en otro tiempo las santas mujeres que esperaban en Dios"; Act 26, 7. En Eph 1, 11-12. San Pablo evoca la esperanza mesiánica que conduce a la adhesión a Cristo (προηλπικότας ἐν τῷ χριστῷ), y funda esta esperanza en la vocación, en el designio y en la predestinación de Dios.

159. Rom 15, 13: "Que el Dios de la esperanza os llene de cumplida alegría y paz en la fe, para que sobreabundéis en la esperanza, εἰς τὸ περισσεύειν ὑμας ἐν τῇ ἐλπίδι"; comparar ἐν ἐλ. de Eph 4, 4.

160. Tal es el contenido del misterio al que se adhiere la fe: Los bienes preparados desde siempre por Dios, hoy son accesibles; 1 Cor 2, 7-10; Col 1, 27; Eph 1, 10; 3, 6-8. Cfr. D. DEDEN, *Le mystère paulinien*, en *Ephemerides theologicae Lovanienses* (1936) 403-442.

161. La actualización del plan de salvación que fundamenta la esperanza propiamente cristiana alcanza su mejor expresión en Tt 3, 4-7, donde aparecen las tres personas divinas: "Cuando apareció la bondad y el amor hacia los hombres de Dios, nuestro Salvador... Nos salvó, según su misericordia, mediante el lavatorio de la regeneración y renovación del Espíritu Santo... a fin de que, justificados por la gracia de Cristo, seamos herederos, según la esperanza, de una vida eterna". Cfr. D. L. FEDELE, *La Speranza cristiana nelle lettere di S. Paolo* (Nápoles, 1960) 48 ss.; T. DE OR-

"la gracia salvadora" (Tit 2, 11) son ya herederos de la vida eterna. Su viva y gloriosa esperanza se apoya en este conocimiento del misterio" revelado y corroborado por los hechos (2 Cor 1, 19-20).

a) El alma que espera, cree en Dios su Salvador [162], es decir, en ese gobierno providencial, lleno de sabiduría, por medio del cual el Creador del universo concede a sus criaturas privilegiadas los bienes materiales y espirituales [163], pero de un modo especial cree en la providencia paternal y particular que determina para cada cristiano las circunstancias terrestres que le permiten llegar a la gloria preservándolo de todo mal [164]: "Sabemos que con los que le aman, Dios colabora en todo para su bien" [165].

b) Desde siempre, Dios prometió a sus elegidos asociarles a su descanso (Heb 4, 1) y darles la vida eterna [166]. Lo repitió por labios de David (4, 7) y si nadie en el pueblo elegido pudo alcanzar estos bienes, fue precisamente porque habían de realizarse en la nueva Alianza [167]. Dios jamás se desdijo de su promesa, sino que la confirmó con juramento para convencer a los creyentes de la inmutabilidad de su deseo salvífico [168]. La antigua Alianza, todavía imperfecta, fue el tiempo de los anuncios, de las preparaciones y de las prefiguraciones; en cambio la nueva constituye la plenitud de los tiempos en que los planes divinos se realizan: Dios interviene en

---

BISO, *Los motivos de la esperanza cristiana según S. Pablo*, en *Estudios Bíblicos* (1945) 61-85; 197-210.

162. 1 Tim 1, 1; 2, 3; 4, 10; Tit, 1, 3; 2; 10; 3, 4; Ids 25; cfr. Lc 1, 47: ἐπὶ τῷ θεῷ τῷ σωτῆρί μου (= mi Jesús).

163. "Dios nos provee abundantemente de todo, para que lo disfrutemos" (1 Tim 6, 17), "para el presente y para el futuro" (4, 8), luz y calor (Mt 5, 45), "lluvias y estaciones fecundas en frutos, que llenan vuestros corazones de alimento y de alegría" (Act 14, 17), el ciento por uno en este mundo y la vida eterna (Mt 6, 33; 19, 29), *porque* el Padre celestial sabe lo que necesitan sus hijos (Lc 12, 22-31).

164. Ni siquiera en las tribulaciones y en las "tentaciones" les alcanzará ningún verdadero mal (Mt 6, 13; 1 Cor 10, 13; 2 Tim 4, 18); permanecerán indemnes, porque a los ojos de Dios son más preciosos que los pájaros del cielo: "En cuanto a vosotros, hasta los cabellos de vuestra cabeza están todos contados" (Mt 10, 30; Lc 21, 18); "ninguno de vosotros perderá ni un solo cabello de su cabeza (Act 27, 34).

165. Rom 8, 28 (cfr. AGAPE I, pp. 249 ss.; H. G. WOOD, *God's providential Care and continual Help*, en *The Expository Times*, LXIX, 1958, pp. 292-295). El poder de Dios se despliega con toda su fuerza "para los creyentes" (Eph 1, 19); a ellos es a los que primero salva (1 Tim 4, 10); precisamente los ha regenerado para poder otorgarles la herencia celestial (1 Pet 1, 3-4; Heb 2, 10).

166. 1 Ioh 2, 25: "Tal es la promesa que El mismo nos hizo: la vida eterna"; cfr. Rom 1, 2: "El Evangelio de Dios que de antemano había prometido (προεπηγγείλατο por sus profetas en las Santas Escrituras"; Tit 1, 2: "la esperanza de la vida eterna que Dios... prometió antes de los tiempos eternos" (cfr. Eph 1, 4-5; 2 Tim 1, 9); 1 Tim 4, 8; 2 Tim 1, 1; Iac 1, 12.

167. Heb 9, 13. 39-40; cfr. 4, 2-11; C. SPICQ, *L'Epître aux Hébreux* (París, 1952) I, 270 ss.

168. "Queriendo Dios hacer ver con mayor abundancia a los herederos de la promesa la inmutabilidad de su designio, se comprometió con juramento, a fin de que por dos realidades inmutables en las que es imposible que Dios mienta, nos sintamos poderosamente alentados... a cogernos con fuerza a la esperanza que nos ha sido ofrecida" (Heb 6, 17-18).

su Hijo [169] y crea un nuevo mundo [170]; por eso, actualmente los cristianos " se han aproximado a la ciudad del Dios vivo" (12, 22) y al trono de la gracia (4, 16); el acceso definitivo ya sólo es cuestión de perseverancia (10, 34-39). Los plazos y las pruebas no son capaces de quebrantar a un alma de fe [171], porque una promesa de Dios es la garantía más segura que se puede concebir [172], ya que compromete su veracidad y su fidelidad. Dios "no puede contradecirse a sí mismo (2 Tim 1, 13); es "el Dios que no miente" (Tit 1, 2). Los justos de la antigua Alianza así lo creían, puesto que esperaban de la fidelidad divina el cumplimiento de las promesas (Act 26, 7; cfr. Dt 7, 9); pero los de la nueva Alianza creen que estas promesas se realizan en ellos, y que Dios en su justicia completará para cada uno de ellos la tarea de la justificación que había comenzado: "Guardemos indefectible la confesión de la esperanza, porque el que ha prometido es fiel" [173].

c) Más aún, es poderoso [174]. La empresa de la salvación es difícil (Mt 7, 14), constituye un objetivo inaccesible para los humanos, que sólo disponen de su deseo y de su buena voluntad. Es preciso que Dios intervenga y que, en cierto modo, les tome de la mano (Heb 8, 9) para conducirlos y sostenerlos. Pero la fe cristiana es una persuasión del "poder de Dios para la salvación de todo el que cree" [175], y esto precisamente en cuanto que la fe nos llega en Cris-

---

169. Heb 1, 2-3. Cfr. 2 Cor 1, 19-20: "El Sí se ha realizado en Cristo. En efecto, todas las promesas (de salvación) de Dios se han convertido en Sí en El". P. GRELOT, *Sens chrétien de l'Ancien Testament* (París-Tournai, 1962) 328 ss.

170. Heb 12, 26. 28; cfr. 8, 6; 9, 15: El es el mediador de una nueva Alianza... a fin de que los llamados reciban el cumplimiento de la promesa, la herencia eterna".

171. Como en el caso de Abrahán, depositario de la promesa (Heb 7, 6; 11, 17), "esperando contra toda esperanza... ante la promesa de Dios no vaciló, dejándose llevar de la incredulidad... dio gloria a Dios, convencido de que Dios es lo bastante poderoso para cumplir lo que ha prometido" (Rom 4, 18-21).

172. Βέβαιος es la calificación constante de las palabras, promesas y compromisos de Dios (Rom 4, 16; 15, 18; 1 Cor 1, 6; Phil 1, 7; Heb 2, 2-3; 9, 17; 2 Pet 1, 19; cfr. C. SPICQ, *L'Epître aux Hébreux* I, pp. 15-16. 65). Es una nota jurídica muy marcada (sobre la claúsula βεβαίωσις en los contratos griegos, cfr. F. PRIGSHEIM, *The Greek Law of Sale*, (Weimar, 1950), pp. 429-465; L. GERNET, *Droit et Societé dans la Grèce ancienne*, París, 1955, pp. 214 y siguientes); de tal modo que se llega a dar a βεβαιοῦν (en Rom 15, 8; 1 Cor 1, 6; Heb 2, 3) la acepción helenística de realización efectiva, cumplimiento de lo que se ha decidido (cfr. *Corp. Pap. Jud.* II, 153, 58; H. J. THACKERAY, *A Lexicon to Josephus*, París, 1934, *in h. l.*).

173. Heb 10, 23; cfr. 10, 36; 2 Cor 1, 18. Esta fidelidad es ante todo la de las promesas de perdón: "El es fiel y justo, de modo que nos perdonará los pecados y nos purificará de toda iniquidad"; Lc 15 etc.

174. Cfr. Is 59, 1: "La mano de Yavé no es demasiado corta para salvar, ni su oído demasiado duro para oír" (cfr. Mt 14, 31); "¿De dónde me vendrá el socorro? El socorro me vendrá de Yavé, que hizo el cielo y la tierra" (Ps 121, 1-2).

175. Rom 1, 16: δύναμις θεοῦ εἰς σωτηρίαν.

to y por Cristo [176]. Gracias a El recibe el creyente "la ayuda oportuna" [177] y se halla preservado, "guardado" con toda seguridad (Phil 4, 7). Para expresar la infinitud de esta fuerza divina, a los escritores del Nuevo Testamento les gusta precisar que tiene poder para resucitar a los muertos [178] y, concretamente, que resucitó a Cristo (Gal 1, 1; Heb 13, 20). Al brindar este fundamento a la esperanza, intentan significar primero que no hay ninguna dificultad que pueda resistir a la intervención divina [179]; luego, que por medio de la Resurrección Dios ha querido sancionar el éxito de la obra salvífica de su Hijo [180]; y por último, que la Resurrección del Señor es prenda y garantía de la nuestra [181]. Esta intervención omnipotente no es algo aleatorio, sino que ha sido prometida y otorgada "a los creyentes" (Eph 1, 19), a los "regenerados para una viva esperanza... a vosotros, preservados por el poder de Dios... para una salvación que presto se ha de manifestar" (1 Pet 1, 3. 5).

d) En fin y sobre todo: si la economía salvífica se deriva de la bondad y misericordia divinas, su realización "en estos días que son los últimos" (Heb 1, 2) manifiesta de una manera fulgurante el amor de Dios a los hombres [182], En la persona de Cristo, en su vida y muerte, los Apóstoles han reconocido la caridad que Dios tiene "por nosotros y en medio de nosotros" [183]. No cabe soñar una presencia más consoladora, más próxima y condescendiente: el Uni-

---

176. 1 Cor 1, 18. Comparar 2 Cor 12, 9: ἡ χάρις, ἡ δύναμις (θεοῦ) = = ἡ δύναμις τοῦ Χριστοῦ.

177. Heb 4, 16: εἰς εὔκαιρον βοήθειαν: cfr. 2 Cor 6, 2; ἐβοήθησα σοι; Act 26, 22: "Sostenido por la protección de Dios, hasta el día de hoy me mantengo en pie".

178. 2 Cor 1, 9: "A fin de que no permanezcamos confiados en nosotros mismos, sino en Dios que resucita a los muertos"; cfr. 1 Thes 4, 13-14; Heb 11, 35.

179. Eph 1, 18-20: "¡Qué esperanza os abre su llamada!... ¡Qué extraordinaria grandeza reviste su poder *para nosotros, los creyentes*, según el vigor de su fuerza, desplegada en la persona de Cristo cuando le resucitó de entre los muertos!". Sobre la eficacia de la *klesis*, cfr. D. WIERERKEHR, *Die Theologie der Berufung in den Paulisbriefen* (Friburg, 1963).

180. 1 Pet 1, 21: "Creéis en Dios que le resucitó de entre los muertos y le glorificó, de manera que ponéis en Dios vuestra fe y vuestra esperanza".

181. Rom 8, 11: "El que resucitó a Cristo Jesús de entre los muertos, vivificará también vuestros cuerpos mortales".

182. Eph 2, 4-5; Tit 3, 4-5; 1 Pet 1, 3; Ioh 3, 16: "Tanto amó Dios al mundo que entregó a su Hijo unigénito, para que todo el que crea en El no perezca, sino que tenga la vida eterna" (AGAPÈ III, pp. 127 ss.). La Encarnación y el Calvario son una luminosa "epifanía" de la caridad divina: "El amor de Dios se ha manifestado entre nosotros en que Dios envió al mundo a su Hijo unigénito a fin de que vivamos por El (1 Ioh 4. 9; AGAPÈ III, pp. 15 ss.); "La manifestación del amor está ...en que El mismo nos amó y envió a su Hijo en expiación de nuestros pecados" (1 Ioh 4, 10). "El Padre mismo os ama" (Ioh 16, 27).

183. 1 Ioh 4, 16 (AGAPÈ III, pp. 288 ss.); ἐν ἡμῖν puede tener los dos sentidos (ἐν μέσῳ y ἐντὸς ἡμῶν; cfr. Lc 17, 21; Col 1, 27; cfr. A. STROBEL, en *Z. N. T. W.*, 1958, pp. 157 ss.; N. M. SARNA, *The Interchange of the Prepositions* beth *and* min *in biblical Hebrew*, en *Journal of biblical Literature*, 1959, pp. 310-316).

génito del Padre, que vive en la Iglesia, y cada uno de los hijos de Dios expresan la presencia personal del amor divino. ¿Puede ofrecerse un apoyo psicológico más eficaz a la esperanza?

La exhortación a la perseverancia y a la "firme espera de Cristo" (2 Thes 2, 13-3, 5) se dirige a los hermanos, a los que el Señor "ama y ha escogido desde el principio para la salvación" [184]. Puesto que son de modo permanente —en ello consiste su condición misma de cristianos— objeto de la *agape* divina, pueden confiar plenamente en que lograrán la salvación a la que han sido llamados: "Dios nuestro Padre nos amó y nos otorgó graciosamente una consolación eterna, una buena esperanza" [185]. Esta es la razón, expresamente formulada, de la seguridad que caracteriza a la esperanza de los bautizados: la caridad divina —que se manifestó cuando aún éramos pecadores, al reconciliarnos con Cristo, y que ahora que somos puros va realizando día a día nuestra salvación [186]— no es una vigilancia lejana ni un socorro ocasional de nuestro Padre del cielo, sino que "se ha derramado en nuestros corazones por un espíritu santo que nos ha sido dado" (Rom 5, 5). En lo más íntimo de su ser, en su corazón renovado, regado y vivificado por la vida misma de Dios —gracias al *pneuma* infuso—, el creyente ama a Dios con el mismo amor con el que Dios se ama y le ama. La caridad divina se ha hecho suya,

---

184. 1 Thes 2, 13 (AGAPÈ I, pp. 214 ss.). Cfr. ἠγαπημένοι ὑπὸ θεοῦ (1 Thes 1, 4; 2, 13; AGAPÈ I, pp. 208 ss.).

185. Los dos participios aoristos: ὁ ἀγαπήσας ἡμᾶς καὶ δούς se refieren a un hecho histórico cuyo resultado actual es la consolación y la esperanza. Dios, en efecto, nos amó dándonos a fe y la esperanza de la salvación por pura gracia (ἐν χάριτι). Apoyada en este primer don de la caridad divina, la confianza de la realización de las promesas divinas en vías de cumplimiento es absoluta. Santo Tomás glosa: "Expectamus *spem bonam*, id est bonorum aeternorum infallibilitatem" (*in h. v.*). P. OTZEN ("*Gute Hoffnung" bei Peulus*, en *Z. N. T. W.* 1958, pp. 283-285) recoge los numerosos empleos de ἀγαθὴ ἐλπίς reunidos por FR. CUMONT (*Lux Perpetua*, París, 1949, p. 240 ss.), especialmente en relación con los misterios de Eleusis, a cuyo ritual parece pertenecer, y añade el decreto de la asociación de los sacerdotes de Coré en Mantinea, en reconociminto por los servicios prestados por la sacerdotisa Nikippa y lleno de "buenas esperanzas" respecto a sus servicios futuros (1 *G* V, 2, 265). Esta acepción no es de ningún modo religiosa; las inscripciones de la época helenística hacen frecuente mención de las ἐλπίδες que las ciudades tenían puestas en sus bienhechores: πολλὰς καὶ ἀγαθὰς ἐλπίδας ὑποφέροντα τῇ πόλει (J. y L. ROBERT, *Bulletin épigraphique*, en *Rev. des Etudes grecques*, 1960, p. 147, n. 93). Pero estos modos de empleo permiten dar a ἀγαθή el valor de "bien fundada, segura" (*vid.* Mt 25, 21; Tit 2, 10; cfr. Tit 2, 5), no sinónimo de τὴν μακαρίαν ἐλπίδα (Tit 2, 13).

186. Rom 5, 8-9; cfr. 8, 30-32: "El que no perdonó a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros ¿cómo no nos ha de conceder con El cualquier otro favor?"; v. 9. Nada "podrá separarnos del amor de Dios manifestado en Cristo Jesús, nuestro Señor" (AGAPÈ II, pp. 179 ss., 186 ss.). Es significativo que en la tríada de las "virtudes teologales", la esperanza (ἐλπίς, ὑπομονή) sigue con la mayor frecuencia al *agape* (cfr. AGAPÈ II, pp. 365, 368 ss.). Según Filón, el primer abogado de nuestra reconciliación con el Padre "es la clemencia y la bondad de Aquel que, cuando se le invoca, antepone siempre el perdón al castigo" (*De praem.* 166). "Nec timeo mori, quoniam bonum Dominum habemus" (SAN AMBROSIO, según San Paulino, citado por BAUDOT, en *Dictionnaire de Théologie catholique*, IX, 1430).

a semejanza de una fuente que salta hasta la vida eterna (ifr. Ioh 4, 14; 7, 38). Tal es el comentario exacto del que está "salvado en esperanza" [187]. Teológicamente no hay solución de continuidad entre lo que somos y lo que seremos en el cielo: nuestra caridad "auténtica" (Rom 12, 9)— la caridad de Dios, que poseemos dentro de nosotros— establece el vínculo entre las dos patrias y, como por naturaleza es permanente (Ioh 15, 9-10) y jamás desaparece (1 Cor 13, 8), la esperanza que en ella se apoya no puede nunca frustrarse en su objeto.

e) Sin embargo, "el plan preestablecido por Aquél que dirige todas las cosas a la alabanza de su gloria" es centrar toda la economía de la salvación en Cristo (Eph 1, 10-12), de suerte que actualmente el creyente que peregrina hacia la ciudad celeste ponga primero y ante todo su esperanza en Cristo" [188]. No sólo ha de reconocerle como único Salvador [189], sino como jefe y príncipe de toda la economía salvífica [190], encargado por el Padre de constituir y reunir a todos los hijos de Dios (Ioh 1, 12; 11, 52) para conducirlos hacia la gloria (Heb 2, 10-13). Así, Cristo es tanto la causa inicial de la esperanza como el agente de su realización última. De ahí que los creyentes deban mantener fijos en El sus ojos [191].

En efecto, por su encarnación, el Hijo de Dios es uno de nosotros (Heb 2, 12): nuestro Pontífice supremo, fiel misericordioso y omnipotente para venir en ayuda de los que se hallan atribulados

---

187. Rom 8, 24; cfr. la exégesis de este versículo, *supra*, p. 309, n. 98.

188. "En su nombre pondrán las naciones su esperanza" (Mt 12, 21; cfr. Is 42, 4); "La raíz de Jesé... las naciones esperarán en El" (Rom 15, 12; Act 13, 23; cfr. Is 11, 10). Los discípulos de Emaús: "Nosotros esperábamos que sería él quien libertaría a Israel" (Lc 24, 21; cfr. Eph 1, 12).

189. Act 4, 12: "En ningún otro hay salvación, pues ningún otro nombre nos ha sido dado bajo el cielo, entre los hombres, por el cual podamos ser salvos"; 3, 26: "Dios que resucitó a su siervo, os lo ha enviado para bendeciros"; "El es el Salvador del mundo" (Ioh 4, 42; 1 Ioh 4, 14). La obra salvadora de Jesús consistió en borrar el acta de nuestra deuda (Col 2, 14) y reconciliarnos con Dios (2 Cor 5, 18-21; Col 1, 20); "No hay, pues, ya condenación alguna para los que son de Cristo Jesús" (Rom 8, 1). La fuerza salvadora que hay en Cristo es mayor que el atavismo pecaminoso en los hijos de Adán, cfr. E. BRANDENBURGER. *Adam und Christus* (Neukirchen, 1962); A. VIARD, *Le problème du salut dans l'Epitre aux Romains* (París, 1963) 373 y siguientes.

190. Act 5, 31; Heb 2, 10 (ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας; a las referencias sobre el *archegos* dadas en nuestro comentario, *in h. l.*, ha de añadirse L. ROBERT, *Hellenica*, I (Limoges, 1940) 25 ss.; XI (París, 1960) 78 ss.; G. GALITIS, Ἀρχηγός-Ἀρχηγέτης ἐν τῇ ἑλληνικῇ γραμματείᾳ καὶ θρησκείᾳ, Atenas, 1960, IDEM, Η ΧΡΗΣΙΣ ΤΟΥ ΟΡΟΥ ΑΡΧΗΓΟΣ ΕΝ ΤΗ Κ. ΔΙΑΘΗΚΗ, Atenas, 1960). El Hijo es "jefe de toda la casa de Dios" (Heb 3, 6; 10, 21).

191. Heb 12, 2: ἀφορῶντες εἰς τὸν ἀρχηγὸν καὶ τελειωτὴν Ἰησοῦν. También cuando llegue el fin, los cuerpos de los cristianos serán vivificados "en Cristo" (1 Cor 15, 22), y El es igualmente a quien se espera desde los cielos como Salvador y Señor (Phil 3, 20; cfr. Heb 9, 28; 2 Pet 1, 11); la celebración eucarística, que anuncia la muerte del Maestro "hasta que vuelva" (1 Cor 11, 26), es el sacramento de la esperanza eclesial (J. M. R. TILLARD, en *Nouvelle Revue théologique*, 1961, pp. 561-592).

(Heb 2, 17-18; 2 Cor 12, 9). Por su resurrección, penetró como "precursor" en el santuario celeste (Heb 6, 20), donde no cesa de intervenir en nuestro favor [192] y de abogar por nuestra causa (1 Ioh 2, 1). En su preciosa sangre ofrecida para siempre (Heb 9, 14), que es el sello de la nueva Alianza, tenemos la garantía inquebrantable [193] de que la cláusula suprema de dicha alianza será ejecutada: el acceso a Dios, el vivir en su presencia por el amor [194]. Más aún, en el bautismo, el neófito se encuentra asumido por Cristo glorioso e incorporado a El. Nueva criatura, ya sólo existe y vive en Cristo, quien le comunica todas sus riquezas: justicia, sabiduría, santificación, redención y, sobre todo, el don gratuito de Dios: la vida eterna [195]. El realismo de esta asimilación es tan fuerte que podemos decir: "Tal como es El, así somos nosotros en el mundo" [196]. Así, el discípulo no puede menos de participar en los mismos bienes, en la misma gloria en la misma bienaventuranza de su Señor [197], es su coheredero con pleno derecho [198]: desde que "es en Cristo" [199], la here-

192. Heb 7, 25 (Rom 8, 34); es, por así decirlo, un Salvador siempre en acto, sin cesar ocupado en salvar a los suyos; "Es el mismo ayer y hoy y por los siglos" Heb 13, 8).

193. Heb 7, 22. Sobre la significación jurídica de ἔγγυος, cfr. C. SPICQ, *L'Epître aux Hébreux*, I, pp. 309 ss.; II, pp. 195 ss.; a las referencias allí dadas hay que añadir los estudios de A. CALDERINI, en *Aegyptus*, 1959, pp. 29-39; F. LA ROSA, en *The Journal of juristic Papyrology* (1961) 67-74; L. WENGER, *Die Quellen des römischen Rechts* (Viena, 1953) 795 ss.; R. TAUBENSCHLAG, *The Law of greco-roman Egypt* (New York, 1944) 85, 311 ss.

194. "Habéis sido acercados gracias a la sangre de Cristo... Por El podemos acercarnos al Padre" (Eph 2, 13. 18; cfr. 1, 4); "ha habido la substitución de una esperanza mejor, por la cual nos acercamos a Dios" (Heb 7, 19); "Teniendo, pues, por la sangre de Cristo la firme confianza de tener acceso al santuario, por ese camino que El inauguró para nosotros, reciente y vivo, a través del velo, es decir, de su carne... acerquémonos..." (10, 19-22). Cfr. Ioh 10, 7-9: "Yo soy la puerta"; 14, 4-6: "Para ir (a donde yo voy) conocéis el camino... El camino (para ir a la casa de mi Padre) soy yo mismo".

195. 1 Cor 1, 5. 30; 2 Cor 5, 17; Rom 6, 11. 23. Cfr. AGAPÈ II, pp. 276 ss.

196. 1 Ioh 4, 17 (cfr. AGAPÈ III, p. 295); cfr. Gal 2, 20: "Cristo vive en mí"; Col 3, 11: "Cristo es todo en todos". Por estar incorporado al cuerpo y a la persona de Cristo, por una pertenencia física, el creyente vive la vida de Cristo y participa de todas las riquezas de su gracia. Cfr. M. J CONGAR, *Sur l'inclusion de l'humanité dans le Christ*, en *Rev. des Sciences ph. et th.* (1936) 489-495.

197. El Nuevo *Testamento* no es sino "la sucesión" que el Maestro otorga a los suyos por su muerte, su herencia de Hijo único, que dispone de todas las riquezas de su Padre; cfr. Heb 9, 16-17.

198. Rom 8, 17. Es como un estado jurídico basado en el derecho objetivo que protege el interés del beneficiario de una manera totalmente excepcional; cfr. M. BARTOSEK, *La Spes en Droit romain*, en *Revue internationale de droits de l'Antiquité* (1949) 54 ss.

199. San Pablo contempla nuestra resurrección y nuestra gloria como un hecho ya cumplido, puesto que "Cristo nuestra vida" (Col 3, 1-4) vive ya resucitado y glorioso: ἐν ᾧ καὶ συνηγέρθητε (Col 2, 12). De igual modo que su muerte implica la nuestra (2 Cor 5, 15; Rom 6, 6), tampoco ha podido recuperar la vida, resucitar y subir al cielo sin nosotros, uniéndonos a su cuerpo (cfr. Rom 6, 8; 2 Tim 2, 11-12; C. SPICQ, *Vie morale et Trinité sainte*, París, 1957., pp. 34 ss.); de ahí Eph 2, 5-6: "Nos ha hecho revivir con Cristo... Nos ha resucitado con El y nos ha hecho sentar con El en los

dad le pertenece. Con ello, el acceso al cielo ya no plantea problema: los miembros se reunirán con la cabeza, y la "conformación" con Cristo, objeto de la predestinación de todos y de cada uno (Rom 8, 29), se consumará por la resurrección gloriosa.

Sólo los que han vivido realmente con Cristo aquí abajo pueden comprender la fuerza de estas afirmaciones y poseer "la seguridad y la gozosa alegría de la esperanza" que engendran (Heb 3, 6). Los fieles se definen como "los que esperan en Cristo" [200], los que conocen experimentan y saborean cada día el amor de su Salvador (2 Cor 5, 14), la hermosura y riqueza de las gracias que El les comunica, la íntima unión que les permite participar sin fin de "su plenitud" [201]. Es tanta su confianza en que ya nada podrá separarles de Aquél que les ha incorporado a su Persona [202], que resumen su fe en el "misterio" de la salvación y toda su experiencia religiosa en estas palabras: "Cristo Jesús nuestra esperanza" [203]; "*Cristo en vosotros,* esperanza de la gloria" [204].

f) A decir verdad, tales sentimientos no son lo ordinario. Las almas excesivamente apegadas a la tierra no tiene el gusto de la gloria celeste, ni el sentido del estado incompleto de su condición cristiana; o, cuando menos, se ven inclinadas a considerar dicha condición de una manera demasiado estática. Olvidan que, con la iluminación de la fe, el neófito recibe el Espíritu Santo que le concede una sabrosa experiencia del don celeste y un gusto anticipado

---

cielos"; los verbos están en aoristo: la vivificación, la resurrección y el hecho de sentarnos *con,* evocan un hecho histórico ya realizado; de modo que en la persona de Cristo estamos ya de un modo muy real en el cielo (cfr. συνκαθίζων: "sentarse juntos, uno al lado del otro", Lc 22, 55). "Quamvis enim corpus nostrum nondum ibi sit, tamen spes nostra jam ibi est" (SAN AGUSTÍN, *De agone christiano,* 26; *P. L.* XL, 305).

200. 1 Cor 15, 19: ἐν Χριστῷ ἠλπικότες ἐσμὲν. La construcción perifrástica y el participio perfecto equivalen a un sustantivo, expresan un estado (cfr. F. M. ABEL, *Grammaire du grec biblique,* París, 1927, § 57 *e*); la situación de ἐν Χριστῷ se concreta en que los cristianos son gente que ha puesto su confianza de una vez para siempre en Cristo-Salvador, el mediador único (1 Tim 2, 5).

201. Ioh 1, 16; cfr. Heb 3, 14: "Hechos partícipes de Cristo".

202. Rom 8, 39. Como consecuencia, Cristo nos ha librado del temor a la muerte (Heb 2, 15; cfr. Apc 1, 18).

203. 1 Tim 1, 1. Hay que traducir etimológicamente: "El Ungido Salvador" (cfr. Mt 1, 21): la persona de Cristo es designada, cualificada y ordenada por Dios para la salvación de los hombres (cfr. 1 Tim 1, 15-16); por eso es el fundamento de la esperanza de los creyentes; cfr. W. HENDRIKSEN, *Exposition of the Pastoral Epistles* (Grand Rapids, 1957) 51 ss.

204. Col 1, 27. El primer sentido de Χριστὸς ἐν ὑμῖν es que Cristo se ha revelado "en medio" de la comunidad cristiana de origen pagano, concediendo a estos desheredados el perdón de los pecados, la santificación y la gracia (Ch. MASSON, *L'Epître de saint Paul aux Colossiens,* Neuchâtel-París, 1950, p. 113, n. 3; C. F. D. MOULE, *The Epistles of Paul... to the Colossians,* Cambridge, 1957, p. 85); y no solamente está presente "entre ellos", sino que les ha hecho sus miembros y actúa en cada uno de ellos. En razón de esta inmanencia se hace responsable de su felicidad, trayéndoles la salvación mediante la unión con El en un solo cuerpo" (J. HUBY, *Les Epitres de la captivité,* París, 1935, p. 52)

del mundo venidero (Heb 6, 4-5). En adelante "por el espíritu y en virtud de la fe aguardamos —sin cansarnos y con gran tensión— —la esperanza de la justicia". El hombre espiritual tiene el sentido de lo divino y de lo eterno. El Espíritu Santo se une, en efecto, a su espíritu para hacerle entender que ya desde ahora es hijo de Dios y heredero, destinado por tanto a la gloria [206]. En los corazones inertes o inquietos, el Espíritu Santo estimula y fomenta la esperanza: viene en socorro de nuestra debilidad [207], y es El quien anhela y quien pide a Dios una felicidad y una victoria que nos resultarían inaccesibles.

¿Cómo vamos a dudar de que seremos escuchados y atendidos, si Dios mismo nos prepara para el cielo, y nos envía el Espíritu Santo para disponernos a alcanzarlo? "Desearíamos... que lo mortal fuera absorbido por la vida. Pues bien, el que nos ha conformado para este fin es Dios, que nos ha dado las arras del Espíritu" [208]. Nuestra aspiración a la inmortalidad bienaventurada no es de ningún mo-

---

205. Gal 5, 5: πνεύματι... ἐλπίδα... ἀπεκδεχόμεθα (comparar *Sammelbuch,* 6650: ἐλέους ἐλπίδα ἀγθαθὴν ἐγὼ προσδέχομαι). El *pneuma* es aquí el espíritu divino participado, opuesto a la inercia de la carne; cfr. Eph 4, 4: "Sólo hay un cuerpo y un espíritu, como también una sola esperanza de la vocación que habéis recibido; el *pneuma* obra en el hombre entero, cuerpo y alma, para conducirlo a su plenitud.

206. Rom 8, 16, 17. En este contexto de esperanza, el testimonio del Espíritu Santo parece corroborar y garantizar la aspiración de nuestro *pneuma* a la resurrección y a la vida con Dios (Rom 8, 1-2. 11. 23-26. Estos textos deberían ser citados en las controversias actuales, cfr. CH. MASSON, *Vers les sources d'Eau vive,* Lausanne, 1961, pp. 228-249; O. CULLMANN, *Inmortalité del l'âme ou Résurrection des Corps,* Neuchâtel-París, 1956, con las críticas de S. GAROFALO, *Sulla "escatologia intermedia" in S. Paolo,* en *Gregorianum,* 1958, pp. 335-352; J. J. COLLINS, en *The Catholic biblical Quarterly,* 1960, pp. 410-416; N. M. LUYTEN, A. PORTMANN, J. JASPERS, K. BARTH, *Inmortalité,* Neuchâtel, 1958). Ese testimonio fortalece el movimiento de la esperanza, segura de alcanzar su objeto si responde a la llamada de Dios. La tendencia innata a la felicidad no puede frustrarse cuando el Espíritu Santo interviene para estimularla y determinarla. Los teólogos tomistas llegan a determinar la naturaleza de esta certeza del "habitus": "Certitudo spei est affectus" (SANTO TOMÁS DE AQUINO, III *Sent.* d. 26, q. 2, a. 4, ad 5 m; cfr. L. B. GILLON, *Certitude de notre espérance,* en *Revue Thomiste,* 1939, pp. 232-248; S. RAMÍREZ, *De certitudine spei christianae,* en *La Ciencia tomista,* 1938, pp. 184-203, 353-378; W. M. COULON, *The Certitude of Hope,* en *The Thomist,* 1947, pp. 75-119, 226-252).

207. Rom 8, 26-27. El Espíritu es la fuerza misma de Dios actuando en nosotros, para ayudarnos y socorrernos. "El nos fortalece poderosamente". (Eph 3, 16). Sólo por la *dýnamis* del Espíritu Santo puede la esperanza sobreabundar en nosotros (Rom 15, 13). K. STALDER (*Das Werk des Geistes in der Heiligung bai Paulus,* Zürich, 1962) ve en el Espíritu Santo una manifestación particular del Dios único o de Cristo; pero la personalidad de este *Pneuma* es relevada en todo su valor por H. MÜHLEN, *Der Heilige Geist als Person* (Münster, 1963). Sobre las implicaciones de la *dýnamis* paulina, cfr. R. E. MURPHY, *GBR and GBWRH in the Qumran writings,* en H. GROSS, *Lex tua Veritas* (Tréveris, 1961) 137-143.

208. 2 Cor 5, 4-5 (τὸν ἀρραβῶνα τοῦ πνεύματος, genitivo epexegético: la prenda que es el Espíritu). Entregar las arras en un acuerdo comercial significa comprometerse a realizar lo contratado; es un primer desembolso que garantiza el pago, τὸ λοιπὸν τῆς τιμῆς (*B. G. U.* I, 240, 21; II, 446, 16); así como en el caso de rescisión injustificada del contrato el ven-

do vana. La presencia del Espíritu Santo en lo más profundo de nuestro corazón (2 Cor 1, 22) hace posible, prepara y comienza esta victoria de la vida sobre la muerte. ¿Acaso no nos transforma ya de gloria en gloria (2 Cor 3, 18)? ¿No nos infunde la caridad como anticipación de la vida eterna (Rom 5, 5)? ¿Su acción no es acaso una constante renovación y una palingenesia que nos adapta a la vida en el reino celeste (Tit 3, 5)? Lo mismo que resucitó a Jesús, el Espíritu "devolverá la vida a vuestros cuerpos mortales" [209]. El Espíritu de la Promesa... que constituye las arras de nuestra herencia" (Eph 1, 13-14) es como una semilla del futuro que comienza desde aquí abajo la realización del objeto de nuestra esperanza. Es a la vez prenda y anticipación [210], por tanto seguridad y garantía en sentido jurídico [211]. La maravilla es que esta protección contra el fracaso y esta garantía de feliz realización no son una "cosa", aunque esta cosa fuera la gracia, sino el Espíritu de Dios en persona, que actúa y habita en nosotros. La seguridad de la salvación anida en lo más íntimo de la vida del cristiano.

De este modo resulta que la esperanza neotestamentaria [212] es algo propio de los hijos de Dios, de los miembros, hermanos y cohere-

---

dedor o el negociante culpable estaba obligado a devolver el doble del adelanto recibido (*P. Fay.* XC, 30; *P. Oxy.* CXL, 26; *P. Lond.* II, 143; L. MITTEIS, *Chrestomathie,* n. 257, 16) Mas para San Pablo, las arras no son solamente un adelanto, sino ante todo una prueba del compromiso de Dios y la garantía de la realización de sus promesas (sobre las arras probatorias, cfr. TEOFASTRO, en ESTOBEO, IV, 2, 20; ed. Wachsmuth, p. 130; cfr. el comentario de FR. PRINGSHEIM, *The Greek Law of Sale,* Weimar, 1950, 134 ss., 339-429). Los ingleses traducen *arrabôn* por: *earnest, pledge, instalment, guarantee* (cfr. W. BARCLAY, *A New Testament Wordbook,* Londres, 1955, p. 24).

209. Rom 8, 11. Es notable que la acción vivificadora del Espíritu en los cristianos resucitados sea análoga a la que ejerció sobre Cristo (cfr. Rom 1, 4; 1 Tim 3, 16). La unción de Cristo por el Espíritu Santo (Act 10, 38) es un dogma fundamental de la mesianología (Is 11, 1 ss.; 42, 1; 61, 1-2; cfr. Mt 3, 16; 12, 18; M. A. CHEVALLIER, *L'Esprit et le Messie dans le Bas-Judaïsme et le Nouveau Testament* París, 1958), y los discípulos del Salvador gozan de un privilegio análogo (cfr. Ioh 7, 39).

210. Según Rom 8, 23, si aspiramos intensamente a la consumación de la redención, es que poseemos "las primicias del Espíritu"; la ἀπαρχή (sinónimo casi de *arrabon*) es una primera prestación, cabría, por tanto, decir: al darnos el Espíritu Santo, Dios nos hace un anticipo, y a través de ese don se encarga de la realización completa de nuestra salvación.

211. Cfr. RADIN, *Guaranty and Suretyship,* en *California Law Review* (1929) XVII, pp. 605-622; XVIII, pp. 21-30. Según la definición de SUIDAS: ἀρραβών ἡ ἐν ταῖς ὠναῖς παρὰ τῶν ὠνουμένων διδομένη πρώτη καταβολὴ ὑπερ ἀσφαλείας (cfr. G. BOYER, *Isidore de Séville et la définition des arrhes,* en *Mélanges H. Lévy-Bruhl,* París, 1959, pp. 49-62; PH. MEYLAN, *Des arrhes de la vente dans Plaute,, ibid.,* pp. 205-214). SANTO TOMÁS comenta, pues, con precisión sobre 2 Cor 5, 5: "*Dedit nobis pignus Spiritus,* id est Spiritum Sanctum causantem in nobis certitudinem huius rei qua desideramus impleri... Pignus servatur et tenetur quasi pro certitudine rei habendae. Ita est de Spiritu Sancto, quia Spiritus Santus tantum valet quantum gloria coelestis, sed differt modo habendi, quia nunc habemus eum quasi ad certitudinem consequendi illam gloriam; in patria vero habebimus ut rem jam nostram et a nobis possessam".

212. Se trata de la esperanza perfecta —lo que hoy se llamaría esperanza en sí—, la esperanza del cristiano normal o cristiano-tipo. Con el tiempo

deros de Cristo, a los que anima el Espíritu Santo (Rom 8, 14; 2 Cor 13, 13) y que a su vez gracias a El, aman a Dios y a sus hermanos [213]. ¿Cómo no va a ser sólida y firme, y al abrigo de toda decepción, si —como indica su designación por *hipóstasis* [214]— la esperanza es una posesión anticipada y una garantía de los bienes eternos? De ahí el axioma fundamental de la Revelación: "La esperanza no decepciona" [215]; por su misma naturaleza es "segura y cierta" [216], "indefectible" [217].

---

se producen ciertas deficiencias, y se apela a "la fe primitiva" (1 Tim 5, 12), al primer amor (Apc 2, 4) que se ha enfriado (Mt 24, 12; AGAPÈ I, pp. 47 y siguientes); de ahí las exhortaciones para "conservar hasta el fin la esperanza inicial" (Heb 3, 6-14: ἐάνπερ...).

213. Rom 5, 5 (13, 8-10), al fundar la certeza de la esperanza sobre la posesión de la caridad, no hace más que recoger la enseñanza del Señor sobre el amor de Dios y del prójimo, condición suficiente y necesaria "para obtener la vida eterna" (Lc 10, 25-37; Mt 19, 16-19; 25, 31-46; cfr. AGAPÈ I, pp. 32 ss., 42, 137 ss., 168, nn. 2-3), sobre todo cuando el amor fraterno se ejerce en forma de misericordia (Mt 5, 7; 18, 23-25; cfr. C. SPICQ, *Dieu et l'Homme*, pp. 54 ss.). El cristiano sabe entonces que "permanece en Dios" (1 Ioh 2, 5) y en la luz (v. 10), que ha pasado de la muerte a la vida (3, 14; AGAPÈ III, pp. 256 ss.), que ha nacido de Dios (4, 7; *ibid.*, pp. 270 ss.). En tal atmósfera de amor, no siente miedo al castigo, y el amor alcanza su perfección en nosotros cuando alcanzamos plena seguridad para el día del juicio (4, 17-18; *ibid.* pp. 292 ss.). En este contexto: "Nosotros amamos porque El nos amó el primero" (v. 19), el corazón amante cree en la bondad, en la fidelidad, en la misericordia de Aquel al que ama (cfr. 4, 16). Tiene una confianza llena de paz. Nadie está tan dispuesto a esperar con certeza como un corazón que, habiendo recibido tantas pruebas de amor, sabe todo lo que puede esperar de un bienhechor tan generoso: ἡ ἀγάπη πάντα ἐλπίζει (1 Cor 13, 7).

214. Heb 3, 14; 11, 1 (cfr. nuestro comentario, pp. 78, 337). La *hypóstasis* es un título de propiedad, el conjunto de los documentos puestos en seguridad en los archivos que constituyen la atestación, la evidencia de un derecho auténtico de posesión (*P. Oxy.* II, 237, VIII, 26). De hecho, el nombre de los bautizados está inscrito en el cielo (cfr. Lc 10, 20), en el libro de la vida (Apc 20, 15); allí se deposita y se conserva su esperanza: διὰ τὴν ἐλπίδα τὴν ἀποκειμένην ὑμῖν ἐν τοῖς οὐρανοῖς (Col 1, 5; cfr. τῆς προκειμένης ἐλπίδος, Heb 6, 18).

215. Rom 5, 5: ἡ δὲ ἐλπὶς οὐ καταισχύνει (cfr. Ps 22, 6; 25, 2. 20; 71, 1; Eccli 2, 10; sobre todo Is 28, 16 citado en Rom 9, 33; 10, 11; 1 Pet 2, 16). El verbo καταισχύνειν expresa el deshonor y el ultraje (1 Cor 11, 4-5), especialmente la vergüenza que resulta de una empresa arruinada (2 Cor 7, 14; 9, 4). Los adversarios, llenos de confusión, enrojecen al verse reducidos al silencio y a la impotencia (Lc 13, 17; 1 Pet 3, 16). Decir que una esperanza fundada en Dios no será "confundida", es expresar la certeza de su realización y, por consiguiente, la ausencia de temor ante un posible fracaso (Phil 1, 20: "tal es la espera de mi ardiente esperanza: nada me confundirá"; cfr. 2 Cor 10, 8), es decir, ante la posible condenación en el día del juicio (1 Ioh 2, 28). La vergüenza bíblica, opuesta a la *parresía* (Phil 1, 20) es asociada a las nociones de frustración y de decepción. Toda defección, esterilidad, fragilidad, así como la inanidad de la esperanza, se considera como una situación vergonzosa digna de irrisión (Rom 14, 10; 1 Cor 12, 23; Gal 4, 14; cfr. P. BEAUCHAMP, *art. honte*, en *Vocabulaire de Théologie biblique*, París, 1962, pp. 450 ss.).

216. Βεβαία, atributo de ἐλπίς y de ὑπόστασις (2 Cor 1, 7; Heb 3, 14; 6, 19), que se aplica a la palabra y a la justicia de Dios que cumple infaliblemente las promesas y castiga el mal (Rom 2, 2; 4, 16; 2 Pet 1, 19), es también un término jurídico que se aplica a la validez de un testamento

La certeza de la esperanza se apoya por entero en la fe y de ella deriva [218]. El cristiano, *persuadido* de lo que Dios es, dice y realiza, pone en El toda su confianza [219]. Porque dar fe a la Palabra de Dios no es solamente estar cierto, sino consentir (cfr. Act 23, 21; Heb 13, 17), fiarse y apoyarse [220] y llegar a descansar en El (1 Ioh 3, 19). "Sé en quién he puesto toda mi confianza, y tengo la convicción de que puede custodiar mi depósito hasta ese día [221].

Se podría objetar que, por muy sólidos que sean los fundamentos de la esperanza, la certeza que uno siente de que alcanzará el cielo está en función de su propia fidelidad y perseverancia —llevamos este tesoro en vasos de barro (2 Cor 4, 7)—, y en este sentido los Apóstoles exhortaban a los fieles a recibir y a retener sin desfallecimiento las prendas de bienaventuranza que se les otorgaban [222]. Sin embargo, sería un grave contrasentido presentar la debilidad hu-

---

(Heb 9, 17; cfr. C. SPICQ, *L'Epître aux Hébreux*, I, pp. 15 ss.; el *bebaiotes* es un testigo-garante, cfr. *Corp. pap. jud.* I, 6; βεβαιοῦν = garantizar una hipoteca, XXIII, 21; llevar a efecto lo que se ha decidido o prometido, mantener a los interesados ciertos privilegios o favores, CLIII, 58 y 88; FL. JOSEFO, Ant. I, 273; XII, 26; cfr. IV 31, 53). La esperanza "sólida" es la que está bien fundada, a diferencia de las "esperanzas vanas y engañosas (Eccli 34, 1) del que toma los sueños por realidades.

217. Heb 10, 23, ἀκλινής (*hap. b.*); en FILÓN designa la inmutabilidad divina, *vid. De leg. alleg.* II, 83, 89.

218. Cfr. Abrahán que "creyó esperando", en función de la confianza que le inspiraba la Palabra de Dios (Rom 4, 18).

219. Πεύθειν, πείθεσθαι (transitivo) es un verbo del kerigma y de la catequesis: "convencer, persuadir" (Lc 16, 31; Act 17, 4, 21, 14; 2 Cor 5, 11). El predicador engendra convicciones nuevas en el espíritu de sus oyentes (Act 13, 43; 18, 4; 19, 8. 26; 26, 26). En media y en pasiva, este verbo es sinónimo de creer (Act 28, 24; cfr. 27, 11), marcando el acento sobre la certeza: "Estoy persuadido (πέπεισμαι de que nada... podrá separarnos del amor de Dios (Rom 8, 38); cfr. Prv 16, 20; 2 Cor 1, 9: πεποίθησις (2 Cor 3, 4).

220. "Yo pondre en El mi confianza (πεποιθὼς ἐπ' αὐτῷ, Heb 2, 13 = Is 8, 17); "Puso su confianza en Dios; que El le salve ahora" (Mt 27, 43; cfr. Lc 11, 22; Phil 3, 3; Eph 3, 12).

221. 2 Tim 1, 12; la suma de los dos verbos en perfecto tiene valor de superlativo (= estoy absolutamente persuadido, tengo la convicción absoluta): Conservo para siempre intacta la confianza que puse en Dios desde el primer día (cfr. 4, 7). San Pablo está seguro de Dios, especialmente de su omnipotencia (ὅτι δυνατός ἐστιν). Cfr. W. BARCLAY, *Our Security in God*, en *The Expository Times* (1958) 324-327.

222. Heb 6, 18 (κρατῆσαι); 3, 6. 14 (κατάσχωμεν); 10, 23 (κατέχωμεν); Col 1, 23: "Es necesario solamente que perseveréis en la fe, afirmados sobre sólidas bases (τεθεμελιωμένοι καὶ ἑδραῖοι), sin dejaros desviar (μὴ μετακινούμενοι) de la esperanza prometida por el Evangelio que habéis escuchado". Estos textos están dirigidos a cristianos que escogieron personalmente el bautismo, mientras que en nuestros días hay muchos que no han experimentado lo que es la fe justificante, y que a penas la "profesan". Habría, pues que matizar entre estos y aquellos; pero, en todo caso, el bautismo es la inserción en el orden de la misericordia privilegiada; un poco como el hijo culpable puede contar con el perdón de sus padres más que un extranjero que hubiera cometido la misma falta. En este sentido, "Dios es el salvador de todos los hombres, *sobre todo* de los creyentes" (1 Tim 4, 10). Por otra parte, los más colmados son normalmente los más fieles (cfr. la parábola de los talentos).

mana y el poder divino como dos factores de igual importancia en la realización del plan salvífico. Esto conduciría, en efecto, a anular la virtud de la esperanza que, por su misma naturaleza, sólo existe en cuanto se apoya en Dios: "Sin mí, nada podéis hacer" (Ioh 15, 5). Las promesas y los auxilios divinos no se dirigen de ningún modo a los justos ni a los héroes, sino a los pecadores [223], y el hijo de Dios cuenta con la seguridad de que su Padre le perdona desde el mismo instante en que se vuelve hacia El para implorar el perdón [224]. Incluso en medio de los peores desastres, su confianza debe permanecer intacta, pues "aunque seamos infieles, El permanece fiel, porque no puede renegar en sí mismo" (2 Tim 2, 3).

Por otra parte, ni la revelación divina, en su conjunto, ni concretamente los motivos de nuestra esperanza se nos presentan como un tratado de teología. Los Apóstoles no los han transmitido como dogmas de fe, sino como datos que inciden en la vida afectiva de los cristianos del Asia Menor, de Grecia y de Roma entre los años 50 y 70 (= yo, vosotros, nosotros) y que, por tanto, suponen un apoyo psicológico para su seguridad [225]. Precisamente lo que más admira y conmueve al escuchar el *kerygma* es la generosa acumulación de motivos, la extraordinaria liberalidad divina —"abundancia de la benignidad" (Ps 144, 7), como decían los Setenta—, que parece ordenada a engendrar la confianza más absoluta [226]. Por una parte, esta

---

223. 1 Ioh 1, 8: "Si decimos que no tenemos pecado, nos engañamos, y la verdad no habita en nosotros" (cfr. *supra*. c. IV, pp. 170 ss.). La Epístola a los Hebreos sólo parece reconocer entre los "que salvan su alma" (10, 39) a los "[hombres] de fe", aunque algunos de ellos hubieran sido de una virtud muy discutible, como Sansón, Rahab... Los que se pierden son los que renuncian después de haberse comprometido (3, 12; 4, 2; 6, 6). Es decir, que el creyente, por su misma adhesión a la Revelación recibe "un buen testimonio de Dios" (11, 39) y se beneficia de la economía salvífica en la que le ha insertado su fe. Como Henoc, todo creyente "agrada a Dios" (v. 5).

224. Mt 6, 12; Lc 15; 1 Ioh 1, 9: "Si confesamos nuestros pecados, El es fiel y justo para perdonarlos"; 2, 1: "Si alguno peca, tenemos como abogado junto al Padre a Jesucristo", que vino a la tierra como médico de los enfermos, y a llamar a los pecadores a la salvación (Lc 5, 31-32. Su compasión permanece (Heb 4, 17). Incluso para el severo Judas, el cristiano vive "en la espera de la misericordia de Nuestro Señor Jesucristo para la vida eterna" (v. 21).

225. Cuando, en su himno a la esperanza, San Pablo escribe: "¿Qué diremos, pues, *nosotros*, después de esto? Si Dios está por *nosotros* ¿quién puede estar contra *nosotros*? El que no perdonó a su propio Hijo... ¿cómo no *nos* ha de dar con El todas las cosas?" (Rom 8, 31-32), claramente quiere deducir la confianza personal de cada creyente a partir del plan general y de los hechos de la salvación; mejor aún: evoca la *experiencia personal* que cada creyente ha tenido del poder de Dios al adherirse al Evangelio (Rom 1, 16; 1 Cor 1, 18). Paralelamente, San Juan: "¡Ved qué asombrosa manifestación de amor es la que el Padre *nos* ha dado!" (1 Ioh 3, 1); "*Nosotros* hemos *conocido* y creído en el amor que Dios *nos* tiene: Dios es amor (4, 16; cfr. AGAPÈ III, pp. 252 ss.; 288 ss.); evoca también una certeza afectiva y una experiencia psicológica. El que experimenta el infinito del amor de Dios y de Cristo (Eph 3, 16-20), no puede menos de ser "poderosamente fortalecido" en su esperanza

226. Un fracaso sería algo ilógico o un accidente. Según 2 Thes 2, 16: el don divino de la esperanza es firmeza y consuelo del corazón.

confianza se deriva de los principios fundamentales y vitales de la fe cristiana: Dios es amor [227]; todo es posible más allá de lo que podamos imaginar [228]; la gracia supera a la libertad; "Dios ha encerrado a todos los hombres en la desobediencia para tener con *todos* misericordia" [229] —tal es el sentido y la eficacia de la nueva Alianza [230]—; por otra parte y de modo más inmediato, resulta de la economía providencial en la que el bautizado se halla inserto: no sólo es que Dios quiera salvarme, a mí en concreto [231] —estoy obligado a creerlo—, sino que ya lo está realizando: tal es la certeza, la seguridad plena de *mi* esperanza. La "vocación" que me ha otorgado es su primera realización encaminada a la gloria (Rom 8, 30) y me sitúa jurídicamente entre "los herederos (= propietarios) de la salvación", asistidos por todos los ángeles del cielo (Heb 1, 14; 1 Pet 1, 4): "Fiel es el que os llama: *El lo realizará*" (1 Thes 5, 24). Me ha marcado con el sello del Espíritu (2 Cor 1, 22; 1, 13) y me ha dado, junto con la experiencia sabrosa del don celestial [232], la parti-

---

227. Cfr. 1 Ioh 3, 20: "Podemos confortar nuestro corazón —aún cuando nuestro corazón nos condene— porque Dios es más grande que nuestro corazón; cfr. AGAPÈ III, pp. 256 ss.).

228. Mt 19, 26; Eph 3, 20; Col 1, 29; Phil 4, 13: "Todo lo puedo en aquél que me conforta"; 1 Ioh 4, 4: "El que está en vosotros es más grande que el que está en el mundo".

229. Rom 9, 32; cfr. 5, 20: "Donde se multiplicó el pecado, sobreabundó la gracia"; Eph 2, 7-8.

230. Según Heb 8, 7, la primera Alianza, por muy santa que fuera, tenía un defecto: no contar lo suficiente con la debilidad de los hombres que, dada esta circunstancia, no podían conseguir salvarse. La segunda Alianza —en esto radica su novedad prodigiosa— se presenta con un nuevo carácter de *eficacia* garantizada a los contratantes: en adelante, Dios en persona se encargará de salvar, precisamente en función de su amor, que se apiada de los pecadores (v. 12). Tal es el meollo de la conducta y del mensaje de "Jesús".

231. 1 Tim 4, 10: ἠλπίκαμεν (perfecto de indicativo) ἐπὶ θεῷ ζῶντι (nótese la ausencia del artículo), ὅς ἐστιν σωτὴρ πάντων ἀνθρώπων, μάλιστα πιστῶν. Sobre μάλιστα expresando preferencia: "especialmente, particularmente" en favor de un grupo restringido en medio de una masa numerosa, cfr. FILÓN, *De virt.* 36; ESTRABÓN, III, 2, 14; 4, 19 etc.

232. Heb 6, 4-5. Comparar 2 Cor 13, 5: "Examinaos a vosotros mismos (para ver) si estáis en la fe. Probaos a vosotros mismos. ¿No reconocéis que Jesucristo está en vosotros? Según San Juan, el creyente sabe que ha pasado de la muerte a la vida y se sabe en comunión con su Padre celestial que viene a habitar en él con el Hijo" y con el otro Asistente" (Ioh 14, 15-23; 1 Ioh 3, 14; 4, 2; AGAPÈ III, pp. 180 ss.; 268, n. 1, 273, n. 5; 278, n. 1; 285; 331). "El que encuentra (en su corazón) el amor fraterno está seguro de haber pasado de la muerte a la vida. Se halla ya a la diestra (de Dios). Que no se inquiete porque su gloria aún se mantiene velada; cuando venga el Señor entonces se manifestará la gloria. Porque ya se encuentra en plena vida, pero aún es invierno. La raíz está viva y, aunque las ramas parezcan secas, dentro está la medula viviente, dentro están las hojas y los frutos, que esperan el verano" (SAN AGUSTÍN, Tract. in 1 Ioh 5, 3, n. 10; *P. L.* XXXV, 2017. Cfr. J. GALLAY, *La Conscience de la charité fraternelle d'après* les Tractatus in Primam Joannis *de saint Augustin*, en *Revue des Etudes augustiniennes*, 1955, pp 1-20). J. OLAZARAN, *Documentos inéditos tridentinos sobre la Justificación* (Madrid, 1957); J. F. DEDEK, *Experimental Knowledge of the indwelling Trinity* (Mundelein, 1958); P. ALTHAUS, *Liebe*

cipación efectiva en su caridad, que es imperecedera [233]. De hecho, Dios renueva de día en día al hombre interior (2 Cor 4, 16), y no puede dejar inacabada una obra que ha comenzado en el tiempo, puesto que la tiene decretada desde toda la eternidad (Phil 1, 6; 1 Cor 1, 8; 1 Pet 5, 10; cfr. Rom 9, 23; 11, 29). Puede decirse que lo esencial se cumple en el momento del bautismo, cuando la llamada de Dios obtiene la respuesta de la fe [234]. Sólo queda aguardar la manifestación de esa invisible palingenesia ya substancialmente realizada [235], sin abandonar el camino que conduce derechamente al cielo (Heb 10, 19-23): ¡está tan próximo! (12, 22).

Tal es la enseñanza de Eph 3, 10-12: nuestra audacia (παρρησία) al acercarnos a Dios con toda confianza (ἐν πεποιθήσει), está fundada en "el designio eterno de Dios en Jesucristo" que se despliega actualmente en la Iglesia. Aquí aparece la primera nota psicológica de la esperanza cristiana: la *parrhesía,* una seguridad que excluye la timidez y el temor [236]; el creyente se acerca hacia Dios infinitamente santo con la cabeza alta, sin miedo a ser rechazado o condenado [237]. Es cierto que desconfía de sí mismo, pero está tan seguro de la benevolencia divina [238] que nada podrá menoscabar su audacia, en la que se encuentra el secreto de su perseverancia [239]. Siente además —y es la segunda nota— el *jubiloso* orgullo de verse llamado a tan altos destinos (Heb 3, 1), unido a la confianza bien fundada de verlos realizados [240]. Esta certeza del éxito final le mantiene alegre [241],

---

uns Heilsgewissheit bei M. Luther, en *Festgabe J. Lortz* (Baden-Baden, 1958) I, pp. 69-84.

233. Eph 6, 24 (cfr. 1 Cor 13, 8) hay que relacionarlo con Sap 6, 18 y Rom 5, 5: la esperanza está fundada en la posesión del amor propia de Dios; cfr. AGAPÈ I, p. 296.

234. De ahí la liturgia bautismal: "¿Qué pedís? La Fe. ¿Qué os da la fe? La Vida eterna".

235. De ello estaban convencidos los padres de Musena Irene, quienes hicieron inscribir sobre su tumba: "Ten confianza, tu alma inmortal está ya cerca de Cristo —ἡ σὴ ψυχὴ ἀθάνατος παρα Χριστῷ— y tú mismo has de resucitar un día" (epitafio de catacumba romana, citado por M. SIMON, en *Rev. de l'Histoire des religions,* 1936, p. 194).

236. 2 Cor 3, 12: ἔχοντες οὖν τοιαύτην ἐλπίδα πολλῇ παρρησίᾳ χρώμεθα; Heb 4, 16; 1 Ioh 3, 21.

237. 1 Ioh 4, 17: "El amor alcanza su perfección en nosotros en que tengamos plena seguridad en el día del Juicio". Sobre la παρρησία del acusado absuelto, cfr. C. SPICQ, *La Justification du charitable,* en *Studia biblica et orientalia* (Roma, 1959 II, pp. 357 ss.; añádase a la bibliografía E. PETERSON, *Zur Bedeutungsgeschichte von* Παρρησία, en *R. Seeberg Festschrift* (Leipzig, 1929) I, pp. 283-297; J. DUPONT, *Le Discours de Milet* (París, 1962 67 ss.

238. Παρρησία se opone a αἰσχύνειν en Phil 1, 20; 1 Ioh 2, 28.

239. Heb 10, 35: μὴ ἀποβάλητε οὖν τὴν παρρησίαν ὑμῶν es la conclusión de toda la epístola, exhortación a la perseverancia en la fe-esperanza.

240. Heb 3, 6: τὴν παρρησίαν καὶ τὸ καύχημα τῆς ἐλπίδος. El término hebreo corespondiente a καύχημα en los Setenta da a este sustantivo un matiz de alegría y a la vez de confianza (cfr. nuestro comentario *in h. l.*) que vuelve a hallarse en la asociación: ἐλπίς, χαρά, καύχησις (1 Thes 2, 19) y en el verbo καυχάσθαι "Que el nermano se regocije (Iac 1, 9; cfr. v. 2: πασαν χαράν). El καύχημα es el motivo de orgullo, el título de gloria (2 Cor 5, 12) que confiere el poner enteramente la confianza en Dios

pese a tantos motivos de tristeza que encuentra aquí abajo [242]. Se reconoce la auténtica esperanza en la serenidad, la confianza, el valor y la resolución que inspira, incluso en las coyunturas más graves [243]. Antes de despedirse de los suyos, el Maestro les conforta:

(1 Cor 1, 31; 2 Cor 10, 17; Gal 6, 14; Phil 1, 26; 2, 16), de quien todo se recibe (1 Cor 4, 7; 2 Cor 10, 8; 12, 9). Así la firme esperanza del cristiano descansa (ἐπί, ἐν) en Cristo (Phil 3, 3), lo mismo que la esperanza de la gloria de Dios (Rom 5, 2. 11).

241. Rom 12, 12: ἐλπίδι χαίροντες (AGAPÈ II, p. 147; cfr. FILÓN, *De praem.* 129: ἡσθήσῃ δι' ἐλπίδα); el dativo indica el motivo de la alegría. Santo Tomás comenta: "Facit autem spes hominem gaudentem ratione certitudinis". Dado que la participación en los ritos mistéricos daba a los hombres la prenda de una inmortalidad dichosa, Cicerón estimaba que la mejor aportación de Eleusis había sido dar a los hombres una razón para vivir con alegría y para morir con una "buena esperanza" (*De leg.* II, 14, 36). Cfr. FILÓN: "La esperanza es una alegría antes de la alegría, incompleta sin duda en relación a la alegría realizada, pero presentando sobre ésta la doble ventaja de apaciguar y dulcificar la amargura de las preocupaciones, y de anunciar el bien próximo y completo por una cierta anticipación (*ibid.* 161).

242. 1 Thes 4, 13 opone este clima interior de alegría al estado de angustia.

243. Todos los matices del verbo θαρρέω (sinónimo de ἐλπίζω, PLATÓN, *Fedón*, 63 *e;* JENOFONTE, *Mem.* IV, 3, 17), muy a menudo empleado para expresar el coraje que hay que desplegar en medio de los peligros o ante la perspectiva de una prueba: el martirio, el destierro, el desprecio, todo lo que contraría nuestra voluntad (QUINTO DE ESMIRNA, *Continuación de Homero*, II, 39; III, 186; IV, 85; cfr. M. SIMON, θάρσει οὐδεὶς ἀθάνατος, en *Revue de l'Histoire des Religions*, 1936, pp. 188-206). Afrontar las pruebas con serenidad y valentía de ningún modo se opone a la circunspección, pero en cambio permite conservar la ecuanimidad, sin turbarse ni inquietarse (cfr. EPICTETO, II, 1, *pass.* y especialmente el § 12; FILÓN, *Quis rer. div.* 22; cfr. J. DUPONT, *L'union avec le Christ suivant saint Paul*, Brujas, 1952, páginas 158 ss.; W. GRUNDMANN, *in h. v.*, en G. KITTEL, *Th. Wört.* III, 25 ss.). Pero desde PLATÓN, que justifica la ausencia del miedo ante la muerte por la convicción de que el alma es inmortal e imperecedera (Fedón 88 *b;* 114 *d;* 115 *e;* Menón, 86 *b*), hasta FIRMICUS MATERNUS, θαρρεῖν y *bona spes* están ligados a la esperanza de la salvación. El *De errore profanarum Religionum*, XXII, 1, evoca en efecto la ceremonia de iniciación a los misterios (probablemente eleusinos); cfr. R. JOLY, *L'Exhortation au courage dans les Mystères*, en *Rev. des Etudes grecques*, 1955, pp. 164-170, donde, una vez llevada la luz junto a la estatua del dios, el sacerdote murmura: θαρρεῖτε, μύσται τοῦ θεοῦ σεσωσμένου· ἔσται γαρ ὑμῖν ἐκ πόνων σωτηρία; texto que comenta FIRMICUS: "Sacerdos... liberato deo suo bonam animam gerere socios fiduciam bonae spei habere persuadet" (cfr. F. CUMONT, *Lux perpetua*, París, 1949, p. 404). En numerosas sepulturas, incluso judías (J. B. FREY, *Corpus Inscriptionum Iudaicarum*, Ciudad del Vaticano, 1936, nn. 314, 335, 380, 401, 450, 539; cfr. 782, 788, 1209 etc.) y cristianas (L. JALABERT, R. MOUTERDE, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, París, 1939, II, 343; cfr. I, 157; V, 2662) aparece grabada esta inscripción: θάρσει· οὐδεὶς ἀθάνατος, que no es sólo una exhortación para aceptar la suerte común (cfr. el epitafio cristiano de Frigia: "No hay más que un Hades para todos", en L. ROBERT, *Hellenica*, XI, París, 1960, p. 415), sino también una llamada al valor para afrontar el temible paso que da acceso al más allá (F. CUMONT, *Recherches sur le Symbolisme funéraire des Romains*, París, 1942, pp. 76, 480, n. 3). San Pablo escogió, pues, con mucho acierto este verbo escatológico para expresar su tranquila aceptación de la muerte: θαρροῦντες... ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος (2 Cor V, 6. 8). Según el *Codex Bezae*, en su respuesta a la súplica del Buen Ladrón, Jesús le dijo: θάρσει, ¡ten ánimo!

"Tendréis que sufrir tribulaciones; pero tened confianza, porque yo he vencido al mundo" [244]. Nuestras batallas están ganadas de antemano, pues Cristo consiguió la victoria antes de que hubiéramos nacido. Por eso los discípulos, *enardecidos*, afirman su certeza: "El Señor es mi socorro. Ya no temeré. ¿Qué puede hacerme un hombre?" [245].

Todo cristiano, poniendo en práctica los medios que le brinda la nueva Alianza, ha de tender con el máximo fervor hacia esa "plenitud de la esperanza" [246], es decir, ante todo a su realización definitiva en el orden salvífico —las más insignificantes acciones o gestos de la vida cuotidiana deben estar orientados y determinados por este fin [247]— y después, a la perfección de la confianza: una convicción plena y entera [248], análoga a la certeza absoluta de la fe [249], de la

---

(Lc 23, 43). El verbo es frecuente en las instrucciones funerarias judías de Bet-Schearim, donde expresa la confianza en un futuro mejor después de la muerte (cfr. J. FREY, *o. c.*, II, 1009, 1039, 1050-52, 1110, 1125).

244. Ioh 16, 33 (θαρσεῖτε = ¡Sed animosos!). Esta serenidad se opone a la turbación y al temor de Ioh 14, 27; es propia de los vencedores que no tienen ningún motivo para dudar del triunfo (1 Ioh 5, 4). En los evangelios y Act 23, 11, θαρσεῖν (forma jónica; cfr. el PS. HIPÓCRATES, *Sobre el Régimen* III, 68: "hay que exponerse valientemente al frío", θαρσέων; pero en el § 74, al final: "no hay inconveniente en entregarse confiadamente a estos ejercicios", θαῤῥειν) se emplea siempre en imperativo, y lo emplea siempre (a excepción de Mc 10, 49). El Señor mismo, con el fin de devolver la tranquilidad o el valor: "Ten confianza, tus pecados te son perdonados... tu fe te ha salvado... No tengáis miedo" (Mt 9, 2. 22; 14, 27; comparar este último texto con la orden de César al piloto aterrorizado por la tempestad: θαῤῥῶν ἴθι προς τὸν κλύδονα· Καίσαρα φέρεις καὶ Καίσαοος τύχην, PLUTARCO, *Vida de César*, 38). "Nuestro θάρσει suena como un *Sursum corda*... La idea común a todos estos ejemplos es la de una prueba real, penosa, terrible quizá, pero pasajera y ya virtualmente superada" (M. SIMÓN, *l. c.*, pp. 190, 192). Luego viene la tranquilidad, el consuelo y la resolución (cfr. Act 28, 15, θάρσος. Octavio invita a los habitantes de Rosos a que dirijan sus peticiones valientemente = con toda confianza: θαρροῦντες περὶ ὧν ἂν βούλησθε πρὸς με ἀποστέλλετε, en L. JALABERT, R. MOUTERDE, *o. c.* III, 718, 93).

245. Heb 13, 6: θορροῦντας... Κύριος ἐμοὶ βοηθός (cfr. 2, 18). El participio presente (del ático θαρρεῖν) evoca la actitud psicológica permanente del cristiano, sin miedo y lleno de coraje, decidido a no retroceder, dispuesto a superar las dificultades. El motivo está claro: Dios mismo le socorre y viene en su ayuda: *Deus in adiutorium meum intende! Domine ad adiuvandum me festina!* Cfr. FILÓN, *De praem.* 95: "Dios concede el apoyo que conviene al pueblo santo, es decir, la imperturbable intrepidez (θάρσος) del alma y el templo vigoroso del cuerpo: uno sólo ya es temible para el enemigo, pero la alianza de dos es absolutamente irresistible".

246. Heb 6, 11: πρὸς τὴν πληροφορίαν τῆς ἐλπίδος, ἄχρι τέλους.

247. El sentido de πληροφορία "realización perfecta, cumplimiento cabal" es el de 1 Thes 1, 5 (cfr. B. RIGAUX, *in h. l.*) y el del verbo πληροφορεῖν (en Col 4, 12; τέλειοι καὶ πεπληροφοημένοι; 2 Tim 4, 5, 17), frecuente en los papiros en el sentido de restitución integral, de pago total (*P. Fouad*, XXVI, 43; *P. S. I.*, XIV, 1411, 6; *P. Apol. Ano*, XCI, 13 etc.) y "colmar de garantías, dar satisfacción"; cfr. M. J. LAGRANGE, *Le sens de Lc 1, 1 d'après les Papyrus*, en *Bulletin d'ancienne Littérature et d'Archéologie chretiennes* (1912) 96-100.

248. Esta acepción cualitativa está bien atestiguada: la perfección cristiana y el desarrollo de la inteligencia (τῆς πληροφορίας τῆς συνέσεως, Col

que a penas es disociable, puesto que la *pistis* neo-testamentaria es una entrega total de sí mismo llena de abandono en manos de Dios. En una palabra, Dios no puede defraudar a sus hijos cuando, siguiendo dócilmente su voluntad, se abandonan por entero a su amor omnipotente. La seguridad de que gozan es absolutamente firme, inmutable y serena [250] a causa de la solidez de su fundamento: Como prenda de éxito y de victoria tienen, además de su valor, el recurso a su Dios" [251].

IV. *En el tiempo de la salvación, la esperanza estimula el esfuerzo y se realiza por la perseverancia*

Esta insistencia en la seguridad de los cristianos sólo se aprecia a plena luz si se tiene en cuenta hasta qué punto todo se confabula para comprometerla. Los fieles viven, en efecto, en el período cre-

2, 2), convicción bien resuelta del espíritu (ἐν τῷ ἰδίῳ νοῖ πληροφορεῖσθω, (Rom 14, 5).

249. La *pleroforía* de la fe (Heb 10, 22) motiva la *parresía* del v. 19; una y otra se expresan en la homología de la esperanza (v. 23). Así Abrahán, "(esperando en Dios) contra toda esperanza" humana (Rom 4, 18) fue fortalecido por la fe (v. 20), plenamente convencido como estaba (πληροφορηθείς) de que Dios es poderoso para realizar lo que ha prometido" (v. 21). "Sólo se apoyó y se fundó en Dios, con un razonamiento firme y una fe inflexible e inquebrantable.

250. βεβαία es la cualidad propia de la esperanza cristiana (cfr. 2 Pet 1, 10; sobre este valor jurídico, cfr. *supra* p. 330, n. 216). Es Dios quien da este fijeza o inmutabilidad del corazón (1 Cor 1, 8; 2 Cor 1, 21; Heb 13, 9) por la que la esperanza es comparable a "un áncora del alma, sólida y firmemente sujeta, ἀσφαλῆ τε καὶ βεβαίαν (Heb 6, 19). Estos dos adjetivos vienen a ser sinónimos; su asociación (Sap 7, 23; cfr. *P. Antin.* 91, 11-12; *P. Ril.* 662, 20-21; *P. Oxy.* 1901, 57; *Edfou*, 2, 9, etc.) refuerza la idea de seguridad; el primero (lit. que no se escurre) es el epíteto constante del áncora (HERONDAS, I, 41; FILEMÓN, en ESTOBEO, XXX, 4; III, p. 664, etc.), y el áncora es el símbolo de la salvación (cfr. nuestro comentario sobre Heb 6, 19; en el cabo de Palos se ha encontrado un áncora con la siguiente inscripción: Ζευς Κάσιος σώζων = Kasios salvador de los peligros del mar; ALDER, art. *Kasios*, en PAULY-WISSOWA, *R. E.* X, 2266), lo mismo que de la firmeza y serenidad del alma. Porque, "si los cuerpos están sujetos a los bandazos o a las borrascas de le enfermedad y del terror, también el alma, como un náufrago en medio del mar, se ve zarandeada por las olas y sumida en la mayor inconstancia" (HERMES TRISMEGISTO, *Frag.* XXIV, 18; edit. Festugière, p. 58; para el mismo tema en el rabinismo, cfr. el Apéndice: *Die nautische Symbolik*, en R. MACH, *Der Zaddik in Talmud und Midrasch*, Leiden, 1957, pp. 223-241). Solón estaba persuadido de que la ciudad estaría menos agitada y el pueblo más tranquilo (μᾶλλον, ἀτρεμοῦντα) confiando los negocios de la ciudad al cuidado de dos Consejos "como un navío a sus dos anclas" (PLUTARCO, *Solón*, XIX, 2).

251. 2 Mach 10, 28: οἱ μὲν ἔγγυον ἔχοντες... τὴν ἐπὶ τὸν Κύριον καταφυγήν Cfr. Heb 7, 22: Cristo, caución viviente, garantía personal de la eficacia de la nueva Alianza; el ἔγγυος no es el que simplemente promete, sino un *sponsor* con toda la fuerza del término, que tiene que cumplir un deber y un compromiso personal (cfr. J. SCHWARTZ, *Les Archives de Sarapion*, El Cairo, 1961, n. LI, 17: ὄντες ἀλλήλοι ἔγγυοι = siendo solidarios los unos de los otros); cfr. T. W. BEASLEY, *Le Cautionnement dans l'ancien Droit grec* (París, 1902); J. TRIANTAPHYLOLPOULOS, *Sponsor*, en *Rev. intern. des Droits de l'Antiquité* (1961) 373-390; H. W. VAN SOEST, *De Civielrechtelijke* ΕΓΓΥΗ *in de griekse Papyri* (Leiden, 1963).

puscular del mundo [252] señalado por grandes conmociones y convulsiones [253] hasta el seísmo final que anunciará la inauguración del nuevo cosmos (Heb 12, 26-28). Es decir, que los creyentes no siguen un camino fácil, despreocupados y libres de todo peligro —"estrecho es el camino que conduce a la vida" [254]—; el Señor les ha advertido que tendrán que vivir sujetos a la tribulación y a la opresión [255]; porque el mundo" no cesará de serles hostil [256]; y lejos de disminuir con el tiempo, esta situación culminará en la última época, cuando el Hijo del hombre esté a punto de venir [257]. La razón es clara: el discípulo sufre con y por su Maestro. Este ha soportado toda suerte de penalidades y de persecuciones [258]; por tanto, los suyos —sobre todo los Apóstoles [259] comparten y continúan su vida llena de pruebas [260]. Es uno de los principios primarios de la vida cristia-

---

252. Heb 1, 2; 1 Pet 1, 20; Ids 18; cfr. 1 Cor X, 11.

253. El judaísmo comparaba los tiempos calamitosos que precedían al advenimiento del Mesías, a los dolores de la mujer en el momento de dar a luz (cfr. Mt 24, 8; Ioh 16, 21; 1 Thes 5, 3. M. J. LAGRANGE, *Le Messianisme chez les Juifs*, París, 1909, pp. 186 ss.). Pues bien, esos ὠδῖνες serán en adelante el parto laborioso de la salvación definitiva

254. Mt 7, 14; "como un collado que atraviesa entre dos montes o entre un monte y el precipicio" (M. J. LAGRANGE, in h. v.). θλίβειν "prensar, estrechar, comprimir" (Mc III, 9); de ahí el participio presente pasivo θλιβόμενοι, Lit. "los que pasan estrechez" (2 Cor 4. 8; FILÓN, *De praem.* 145), los desgraciados, los pobres, los afligidos (1 Tim 5, 10; Heb 11, 37; Iac 1, 27). La metáfora es tradicional desde HESIODO "Ante el mérito, los dioses inmortales han derramado sudor. Largo, arduo es el sendero que a él conduce, y sobre todo áspero", *Trab. y d.* 289 ss.) hasta FILÓN, *De ebr.* 150: "A todos los insensatos el camino que lleva a la virtud les parece áspero, penoso, súmamente difícil"; cfr. APÉNDICE VIII.

255. Ioh 16, 33: ἐν τῷ κοσμῷ θλῖψιν ἔχετε. Derivado del primer sentido ("presión", θλῖψις puede significar "aflicción, angustia" (Ioh 16, 21; Act 7, 10-11), y queda muy próximo al punto de vista psicológico del "sobrecogimiento de corazón" (συνοχή, 2 Cor 2, 4) y de la ansiedad (στενοχωρία; 6, 4; Rom 8, 35); lo opuesto a la sensación del relajamiento (ἄνεσις, 2 Thes 1, 7; cfr. 2 Cor 7, 5; 8, 13) después de haber sufrido una necesidad apremiante, dolorosa e implacable (ἀνάγκη; 1 Thes 3, 7; 1 Cor 7, 26; 2 Cor 6, 4; cfr. ἐν ἀναγκαίοις, καιροῖς. *Inscript. de Lindos*, II, 2, p. 1009, 1. 34; DITTENBERGER, Syl. 570, 14; locución que expresa circunstancias difíciles, una época turbulenta; aún más acentuada: ἐν τοῖς ἀναγκαιοτάτοις τῶν καιρῶν, 569, 5; L. ROBERT, *La Carie*, París, 1954, n. VI, 7, 10-11). Cfr. W. SCHRAGE, *Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese*, Gütersloh, 1961, p. 25.

256. Θλῖψις tiene frecuentemente el sentido de "persecución" (Act 11, 19; 1 Thes 1, 6; 2 Thes 1, 4; Heb 10, 33) o es asociado a διωγμός (Mt 13, 21; Rom 8, 35; 2 Thes 1, 4); cfr. Mt 5, 10: "Bienaventurados los que sufren persecución por la justicia". Cfr. A. ROSE, *L'influence des Psaumes sur les annonces et les récits de la Passion*, en R. DE LANGHE, *Le Psautier* (Lovaina, 1962) 323 ss.

257. Es la θλῖψις μεγάλη de Mt 24, 9. 21. 29-30; cfr. Apc 7, 14.

258. Ioh 15, 20; Col 1, 24: τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ.

259. San Pedro se presenta como un "testigo de la Pasión de Cristo" (1 Pet 5, 1). San Pablo marca el acento sobre el carácter de autenticidad y de fecundidad que las tribulaciones de todo género confieren a su apostolado (2 Cor 1, 4. 6. 8; 6, 4; 7, 5; Eph 3, 13; Phil 1, 14; Col 1, 24); San Juan hace de ello un título de gloria (Apc 1, 9).

260. 1 Thes 1, 6; 2 Thes 1, 7; Apc 2, 9. Es un "presagio cierto de salvación (Phil I, 28).

na: "Es preciso que a través de muchas aflicciones entremos en el reino de Dios" [261].

Para poder permanecer firmes [262], sin doblegarse ni apartarse [263], bajo la "presión" de la adversidad, los Apóstoles piden a los fieles que desplieguen todos los recursos de la virtud de la esperanza, inspiradora inmediata de la paciencia y de la fortaleza de los que caminan. Por una parte, la esperanza "reconforta" el corazón reduciendo la importancia de las pruebas a su justa medida [265]; por otra, hace aceptar sin relajamientos ni abandonos el largo plazo que aún nos separa del cumplimiento de las promesas (Heb 6, 12. 15) o de la Parusía del Señor [266]. Es la virtud del que "vigila", seguro de que llegará aquél a quien espera, pero dispuesto a aguardar con paciencia todo el tiempo que sea necesario. La esperanza toma entonces el nombre de *constancia* y de *perseverancia,* en sentido cristiano y soteriológico: la energía del alma que brota de la esperanza y permite al creyente mantenerse firme sin desfallecimiento hasta que se

---

261. Act 14, 22: διὰ πολλων θλίψεων δεῖ εἰσελθεῖν; cfr. 20, 23; 2 Tim 3, 12. De ahí el matiz de necesidad y de certeza de 1 Thes 3, 4: ὅτι μέλλομεν θλίβεσθαι; cfr. Apc 2, 10: ἃ μέλλεις πάσχειν; 7, 13-14: ¿Quiénes son los que van vestidos con vestiduras blancas? ... Son los que vienen de la gran Tribulación, los que lavaron sus túnicas y las blanquearon con la sangre del Cordero".

262. La θλῖψις hace oscilar (1 Thes 3, 2-3), desfallecer (ἐκλείπειν, Lc 22, 32), decaer (ἐκπίπτειν, 2 Pet 3, 17). Los Apóstoles fortalecen o confirman a los creyentes en sus buenas resoluciones (στηρίζειν ἐπιστ. Act 14, 22; 15, 32. 41; 1, 23; Rom 1, 11), a fin de que perseveren. Este fortalecimiento" o "consolidación" está en función de la venida del Señor (Iac 5, 8; 1 Thes 3, 13; 1 Cor 1, 8), asociado por consiguiente a la vigilancia (Apc 3, 2) y a la esperanza (2 Thes 2, 16-17; cfr. 3, 3).

263. Heb 2,2 1; 12, 3. 12; 13, 9. La imagen del áncora (6, 19) y del "yelmo de la esperanza en la salvación" (1 Thes 5, 8) evoca la misma idea de defensa y de inmutabilidad.

264. 1 Thes 4, 18; 5, 10; 2 Thes 2, 17; Heb 6, 18 (cfr. FILÓN, *De praem.* 72). Según Rom 15, 4, nuestra esperanza es suscitada y corroborada "por la paciencia y la consolidación que dan las Escrituras, sus promesas de salvación, la propia voz de Dios dirigiéndose a nuestro corazón.

265. 2 Cor 4, 17: "La tribulación insignificante del momento presente nos prepara un peso de gloria incalculable para toda la eternidad"; Rom 8, 18. SANTO TOMÁS hace el siguiente comentario a Rom 5, 3: "El que espera vivamente un bien, es capaz de soportar por él gustosamente dificultades y amarguras: lo mismo que el enfermo que espera restablecerse bebe de buen grado la pócima amarga que le facilitará su curación".

266. Iac 5, 7-8 (μακροθυμήσατε; cfr. *Testamento de José,* II, 7); 2 Cor 4, 6; Col 1, 11. "El placer de la esperanza apacigua la irritación de un impaciente deseo" (HELIODORO, *Etiop.* I, 26, 3). El μακρόθυμος "espera" (ἐκδεχόμενος), como el labrador sueña con el precioso fruto de la tierra que le compensa la lenta preparación y maduración de la cosecha, o como el maestro cuando forma a sus discípulos (2 Tim 4, 2), o el que escucha atentamente un discurso (Act 26, 3). Dios es paciente y sabe esperar (1 Pet 3, 20; cfr. 2 Pet 3, 15); concede plazos para la conversión de los pecadores (ἀνοχή, Rom 2, 4; 3, 26; cfr. AGAPÈ II, pp. 78 ss.) y cierra los ojos a los pecados (ὑπεροράω = procurar no ver, Act 17, 30; Sap 11, 23; cfr. Eccli 18, 11 ss.); Cristo espera a que llegue la total sumisión de sus enemigos (Heb 10, 13).

consume la salvación: "El que persevere *hasta el fin,* ése se salvará" [267].

La duración de este tiempo no es la única ni la más grave de las dificultades que encuentran los creyentes a lo largo del camino. Se les exige, en efecto, que guarden intacta su fe-confianza-fidelidad a Dios [268] en medio de las peores adversidades: tentaciones, penalidades, violencias, sufrimientos, tribulaciones, persecuciones. A ejemplo y en seguimiento de Cristo, que tanto padeció [269], los fieles deben soportar el asalto continuo de la adversidad (Heb 10, 32; cfr. 12, 7): en esto está la paciencia o la constancia de los santos, que "producen fruto cuando soportan la prueba" [271]. Se trata, sin duda, de tener coraje [272], fortaleza de ánimo, de aguantar virilmente el sufrimiento, de resistir inquebrantablemente las presiones exteriores y las calamidades [273]. Pero en el lenguaje de los Setenta recogido en el

---

267. Mt 10, 22: ὁ δὲ ὑπομείνας εἰς τέλος οὗτος σωθήσεται (cfr. τὸ τέλος Κυρίου, Iac 5, 11; traducir ὑπομένω por *perseverar* sería tautológico respecto de "hasta el fin"; en realidad es un sinónimo de βαστάζω = *soportar,* cfr. Apc 2, 3; P. JOUON, *Matthieu 10, 22,* en *Recherches de Science religieuse,* 1938, 9. 310); 24, 13; Lc 21, 19; Rom 2, 7: "La vida eterna a los que entregándose con generosidad a las buenas obras (καθ' ὑπομονήν) buscan la gloria, el honor, la inmortalidad (junto a Dios)"; 8, 25: δι' ὑπομονῆς ἀπεκδεχόμεθα; Heb 10, 36; 12, 1: δι' ὑπομονῆς τρέχωμεν. El verbo ὑπομενειν literalmente significa "permanecer en un lugar" (Lc 2, 43; Act 17, 14); después significa: persistir, esperar a pie firme, aguantar sin protesta. Cfr. Los jóvenes israelitas adquiriendo τὸ σύνολον ὑπομονὴν πάσης κακοπαθείας (HECAT. DE ABDERA, *Fragm.* XIII, 7).

268. Act 14, 22: ἐμμένειν τῇ πίστει; Col 1, 23: ἐπιμένετε τῇ πίστει; 1 Tim 4, 7: τὴν πίστιν τετήρηκα.

269. Heb 12, 2-3; de ahí "la paciencia de Cristo" (2 Thes 3, 5), la que El practicó y de la que los suyos participan, "la paciencia en Jesús" (Apc 1, 9); cfr. Rom 8, 17 ss.; 1 Pet 4, 12.

270. Apc 13, 10: ἡ ὑπομονὴ καὶ ἡ πίστις τῶν ἁγίων = resignación-confianza en el socorro de Dios en medio de las persecuciones; 14, 12: "Aquí está la paciencia de los Santos —los que observan los mandamientos de Dios— y la fidelidad de Jesús"; cfr. 3. 10: Cristo se compromete a proteger en la hora de la tentación al fiel que ha observado sus consignas de perseverancia, τὸν λόγον τῆς ὑπομονῆς "Los Santos están siempre bajo el yunque y el martillo para ser formados según el modelo de Jesús" BOSSUET, *Préface sur l'Apocalypse,* en *Oeuvres,* t. XXIV, 1823, p. 186).

271. Tal es la traducción exacta de Lc 8, 15, últimas palabras de la explicación de la parábola del Salvador: καρποφοροῦσιν ἐν ὑπομονῇ (L. CERFAUX, en *R. B.* 1957, pp. 481-491; M. ADINOLFI, *L'Insegnamento escatologico nelle Parabole,* en *Antonianum,* 1961, pp. 144 ss.); esta última palabra se opone a la defección del v. 13.

272. A. GELIN traduce ὑπομονὴν ἔχεις (Apc 2, 3): "Tienes aguante (*Apocalypse,* París, 1938, in h. v.); lo cual viene inmediatamente glosado por ἐβάστασας... οὐ κεκοπίακες: "has tenido que soportar... no te has rendido" (cfr. v. 2). Octavio otorga el título de ciudad romana a Seleucos que "ha padecido a menudo y mucho (ἐκακοπάθησεν, cfr. 2 Tim 2, 9-10) y ha arriesgado su vida por nosotros, no reculando ante nada, soportando contrariedades (τῶν πρὸς ὑπομονὴν δεινῶν) nos ha demostrado su fidelidad..." (L. JALABERT, R. MOUTERDE, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie,* III, 718, 13-15).

273. De ahí la asociación constante: ὑπομονή-θλῖψις (Rom 12, 12; 2 Cor 6, 4; 2 Thes 1, 4; 1 Pet 2, 20; Apc 1, 9, etc.). Esta significación de capacidad de ánimo resistente y perseverante es la de la lengua profana, que hace

Nuevo Testamento y en la teología cristiana [274], la *paciencia* del fiel está empapada de esperanza. Si es capaz de resistir tan valerosamente es porque su tendencia esencial le impulsa hacia la consumación escatológica [275], en una actitud de espera confiada de la ayuda divina [276]. En realidad, es la misma esperanza en cuanto irradia su luz y despliega su energía en el corazón de los creyentes. En este sentido, la *hypomoné* es hija de la fe-confianza.

Mas por otra parte, esta virtud puede también considerarse como madre de la esperanza propiamente dicha. En efecto, si es agradable a Dios el ver que sus elegidos se resignan sin rebeldía y resisten con perseverancia (1 Pet 2, 20) las pruebas que les envía o que permite (1 Cor 9, 13) según la pedagogía del perfecto educador (Heb 12, 7 ss.), la razón es sin duda que sólo quiere glorificar una fe que haya soportado la prueba; y las tribulaciones de aquí abajo son una verificación de la calidad, un examen del valor de cada virtud, de su solidez y resistencia, como la prueba a la que se somete el metal para confirmar su buena ley. Así, el cristiano paciente no es un "re-

---

de la ὑπομονή un sinónimo de la καρτερία (la fuerza de ánimo), parte integrante de la ἀνδρεία (el coraje viril; IV Mach 1, 11; 9, 30; 17, 12. Cfr. el análisis de A. M. FESTUGIÈRE, ΥΠΟΜΟΝΗ *dans la Tradition grecque*, en *Recherches de Science religieuse*, 1931, pp. 447-486). Según los estoicos, esta virtud hace al sabio inaccesible a los males (ἀπάθεια).

274. Hace algún tiempo tres jóvenes profesores del Saulchoir estudiaron "la paciencia" desde el ángulo de sus respectivas disciplinas. En la Biblia, la paciencia aparece casi siempre con una acepción religiosa; responde lo más a menudo a *qâvah* y sus derivados (verbo de esperanza; cfr. Ier 14, 8; 17, 13; Ps 38, 8; Eccli 41, 2, etc.), y está ligada a la espera escatológica (Mc 13, 13; cfr. C. SPICQ, ΥΠΟΜΟΝΗ, *patientia*, en *Rev. des Sciences ph. et th.* 1930, pp. 95-106). Según los griegos "la ὑπομονή es una virtud defensiva, una virtud de seguridad policial, destinada a mantener el orden, a preservar la dichosa tranquilidad del sabio. Es, pues, sierva de la sabiduría. Esta, así defendida, se basta a sí misma. Se acaba en esta vida. El único precio que exige es el placer que experimenta en su mismo ejercicio" (A. M. FESTUGIERE, *l. c.*, p. 481). Es, por tanto, el patrimonio del hombre honesto que despliega su energía personal. Apelar a la ayuda de los demás ya no sería "virtud"; ὑπομονή y ἐλπίς se excluyen en la moral griega (*Etica a Eudemo*, 1229, *a*-1230 *a* 20). Pero esta suficiencia del hombre no puede ejercerse frente a los bienes divinos a adquirir, y no sería sino presunción. TH. DEMAN ha mostrado como la teología de la paciencia había recogido los datos de la revelación: Fortaleza y audacia a la hora de acometer la empresa de la salvación, (*aggredi*); luego aparece como resistencia y aguante (*sustinere*), vigorosamente inaccesible a la tristeza y al desaliento; y siempre estimulada por la *expectatio* del fin supremo y del socorro divino (*La Theologie de l'*ΥΠΟΜΟΝΗ *biblique*, en *Divus Thomas*, Pl., pp. 2-20).

275. 1 Thes 1, 3 precisa con exactitud: ἡ ὑπομονὴ τῆς ἐλπίδος (con los comentarios de B. RIGAUX, *in h. l.*; ACAPE II, pp. 12 ss.). En Rom 12, 12, la exhortación a "la paciencia en la tribulación" sigue a la exhortación a la esperanza y precede a la que se refiere a la perseverancia en la oración (προσκαρτεροῦντες); S. Pablo lo sufre todo por la salvación de los elegidos (2 Tim 2, 10), y estos soportan sus pruebas animados por la esperanza de reinar con Cristo (v. 12). De ahí las bienaventuranzas de la paciencia: Μακάριος ἀνὴρ ὃς ὑπομένει πείρασμον (Iac 1, 12); "Proclamamos bienaventurados a los que padecen" (5, 11).

276. El Dios de la *hypomoné* (Rom 15, 5) es el que presta a los suyos la paciencia valerosa (cfr. 2 Thes 3, 5; Col 1, 11), así como es el Dios de la gracia o de la paz cuando les concede estos dones (Heb 13, 20; 1 Pet 5, 10).

signado", sino que se muestra contento y alegre en sus tribulaciones, plenamente consciente de que "la tribulación produce la constancia, la constancia una virtud probada, y la virtud probada la esperanza. Pero la esperanza nunca decepciona" [277]. Podría entenderse —este matiz no queda excluído— que las aflicciones obtienen de Dios una mayor constancia [278]; pero el sentido es más bien que cumplen y realizan en el alma una paciencia más profunda [279], una capacidad de aguante más plena, por el ejercicio mismo que la ha desarrollado [280]. El creyente llega entonces a esa madurez espiritual en que la fortaleza permite al libre juego de todas las virtudes en cualquier circunstancia. Entonces las virtudes son auténticas, y la esperanza encuentra en ellas un excelente fundamento.

En el Eclesiástico estaba escrito: "En todas tus acciones, acuérdate de tu fin y nunca pecarás" (Ecli 7, 36). Para los miembros de la nueva Alianza, la espera de la Parusía, el encuentro con Cristo, es

277. Rom 5, 3-5: ὁ θλῖψις ὑπομονὴν κατεργάζεται, ἡ δέ ὑπομονὴ δοκιμήν, ἡ δὲ δοκιμὴ ἐλπίδα. Santiago expresa la misma enseñanza: "Tened, hermanos míos, por sumo gozo veros rodeados por diversas tentaciones, considerando que la prueba (τὸ δοκίμιον) de vuestra fe produce la paciencia (κατεργάζεται ὑπομονήν) y la paciencia una obra perfecta (ἔργον τέλειον, 1, 2-4). En ambos casos sólo hay auténtica perfección cuando se realiza la prueba; y las tribulaciones son el instrumento de verificación (cfr. 2 Cor 2, 9; 8, 2; 9, 13; 13, 3; Phil 2, 22; *supra* p. 219, n. 319). Así es como las fricciones y dificultades de todo género en el seno de una comunidad fraterna son necesarias para brindar a la caridad de los mejores la ocasión de manifestarse, de ejercerse y de crecer: "Es preciso que entre vosotros haya disensiones, a fin de que se destaquen los de probada virtud entre vosotros (1 Cor 11, 18-19).

278. Es la acepción de κατεργάζεται en 2 Cor 4, 17; de ahí Col 1, 11 y... "la oración para el buen empleo de las enfermedades".

279. Pensamos en la ῥιζα de Lc 8, 13 (y en el arraigo de Col 2, 7; Eph 3, 17; AGAPÈ II, pp. 214 ss.), porque ὑπομένειν se emplea para significar el tratamiento severo aplicado a ciertas plantas (τετρωμένα καὶ κολαζόμενα), por ejemplo, la poda de una viña, que las hace mejores y más fecundas (καρπιμώτερα; TEOFASTRO, *De causis plantarum*, V, 16, 3; lo que evoca Ioh 15, 2). Por otra parte, en el lenguaje de los papiros, κατεργάζομαι tiene a menudo el sentido de "cultivar" (cfr. *P. Mich. Tebt.*, 262, 26, en el año 35 de nuestra era; *P. Zen. Col.* 86, 8; *P. Ent.* 61, 9; otros ejemplos en MOULTON, MILLIGAN, *in h. v.*); de ahí la metáfora agrícola de 2 Pet 1, 6-8, que expresa el mismo pensamiento: Hay que añadir a la fe la fortaleza (ἀρετήν), el dominio de sí, la constancia (τὴν ὑπομονήν), la *agape*: "estas virtudes no os dejan quedar estériles y sin fruto para el conocimiento de Nuestro Señor Jesucristo". La relación *hypomoné-agape* es aún más estrecha en 2 Thes 3, 5; 1 Tim 6, 11; Tit 2, 2; 2 Tim 3, 10).

280. Lo mismo que "la fe obra por el amor" (Gal 5, 6, ἐνεργουμένη; cfr. AGAPÈ II, 166 ss. *Biblica*, 1959, p. 1043), la *hypomoné* se ve activada por los sufrimientos (2 Cor 1, 6, ἐνεργουμένης. Cfr. *Testamento José*, X, 1: πόσα κατεργάζεται ἡ ὑπομονή) y por tanto perfeccionada. En *P. Ant.* XXXVIII, 15, el participio κατεργαζόμενος (cfr. Eph 6, 13) designa "el metal maleable, transformado en placa" (R. REMONDON, *A propos du papyrus d'Antinoé*, en *Chronique d'Egypte*, 1957, p. 132); en *P. Rev. Laws* XLV, 3; LVI, 20: el aceite refinado; es decir, lo que el esfuerzo del hombre mejora. Para la idea, cfr. Ps. HIPÓCRATES: "Será conveniente exponerse con toda confianza al frío... porque los árboles que no han experimentado la inclemencia del aire en el tiempo oportuno, no pueden ser vigorosos ni producir frutos" (*Sobre el Régimen*, III, 68).

uno de los motivos fundamentales de santificación y de fidelidad [281]. Nadie puede, en efecto, confiar en ver al Señor si no se ha santificado (Heb 12, 14) y, por tanto, "todo el que tiene en El esta esperanza se purifica, como El es puro" (1 Ioh 3, 3), esforzándose, no sólo en borrar de su vida toda traza de mancha y de mal [282], sino en liberarse del lastre y de los impedimentos que dificultarían su carrera hacia Cristo [283]. La esperanza aplica a todo cristiano *una ley de renunciamiento* [284]. El Señor dice que se pongan en práctica los medios más enérgicos y costosos, como amputarse un miembro o sacarse un ojo (Mc 9, 43-47), si es necesario para entrar en la vida. Y si la verdadera riqueza se encuentra en el cielo, no hay que vacilar en vender los bienes para hacer limosna [285]. En esta misma perspectiva, San Pablo establece que hay que desprenderse del mundo, es decir, usar de él con sobriedad (1 Cor 7, 29-31: ἔχων ὡς μὴ ἔχων). Según un principio tradicional de entrenamiento deportivo [286], todo atleta serio debe correr con probabilidades de ganar la carrea (1 Cor 9, 24), lo cual implica por una parte el abstenerse de todo [287], y por

281. Act 24, 15-16: "Poniendo en Dios esta esperanza... por lo cual (ἐν τούτῳ) me esfuerzo en tener una conciencia irreprochable (sobre ἀσκεῖν cfr. H. DRESSLER, *The usage of* 'Ασκέω *and its Cognates in Greek Documents*, Washington, 1947, y la bibliografía dada por R. WÖLKL, *Christ und Welt nach dem Neuen Testament*, Würzburg, 1961, pp. 36 ss., 169 ss., 234 ss.); Rom 13, 12-13: "El día está próximo... caminemos con la dignidad que conviene (εὐσχημόνως περιπατήσωμεν)"; 2 Cor 5, 9: "Debiendo ir a morar cerca del Señor... he ahí por qué (διὸ καὶ) nos aplicamos con todo nuestro corazon a agradarle"; Heb 4, 11: "Apliquemos todo nuestro celo para entrar en este descanso, a fin de que nadie caiga"; 2 Pet 1, 10: fortaleciendo vuestra vocación "no desfalleceréis jamás"; 3, 11: "Pues si todo de este modo ha de disolverse ¿cuáles debéis ser vosotros por la santidad de vuestra conducta y de vuestra piedad?"; v. 14: "Por eso (διό), en esta espera, procurad ser hallados por El limpios e irreprochables".

282. Las obras de la carne no permiten de ningún modo heredar el reino de Dios (Gal 5, 21; 1 Cor 6, 9; 15, 50; Eph 5, 5; cfr. 1 Pet 2, 11).

283. Cfr. las σκύβαλα de Phil 3, 8 (*supra* p. 318, n. 149) y el ὄγκος de Heb 12, 1; a las referencias dadas en nuestro comentario *in h. l.* hay que añadir las de P. LOUIS, *Aristote. Les Parties des Animaux* (París, 1956) 188.

284. Cfr. A. DESCAMPS, *La Morale des Synoptiques*, en *Morale chrétienne et Requêtes contemporaines* (Tournai, 1954) 27-46. Aquí también la esperanza es indisociable de la fe y de la caridad; ésta conforma al bautizado según la muerte de Cristo, aquella ordena al discípulo llevar su cruz de cada día. Cfr. F. W. DURRWELL, *La Résurrection de Jésus mistère de salut*, 2.ª ed. Le Puy-París, 1955) 389 ss.

285. Lc 12, 33 (cfr. 16, 1-13). Cfr. W. PESCH, *Zur Exegese von Mt 6, 19-21 und Lc, 12, 33-34*, en *Biblica* (1960) 356-378.

286. PLATÓN, *Leyes*, VIII, 840 *a-c;* FILÓSTRATO, *Gimn.* 52: "Más vale prescindir de los atletas que se entregan a los placeres de Venus. En efecto ¿qué hombres son los que cambian por un placer vergonzoso las coronas y proclamaciones del heraldo?".

287. 1 Cor 9, 25. No basta con dejarse despojar (Phil 3, 8, lit. "tratado en todo con desventaja"); es preciso mortificarse para no ser descalificado en la gran prueba (cfr. C. SPICQ, *Epître aux Corinthiens*, París, 1949, páginas 235 ss.; G. T. MONTAGUE, *Growth in Christ*, Kirkwood-Friburg, 1961, páginas 135 ss.). Sobre πυκτεύειν, cfr. el epigrama de Tera: "La victoria de los púgiles se adquiere por la sangre" (L. ROBERT, *Les Gladiateurs dans l'Orient grec*, París, 1940, p. 20; IDEM, *Hellenica* XI, París, 1960, pp. 341 ss.). Es preciso "crucificar la carne y las pasiones" (Gal 5, 24; cfr. *supra*, c. IV,

otra un ilimitado entusiasmo. Nada más contrario a la psicología de la esperanza que la lentitud y la inercia [288].

En definitiva, el tiempo de la *salvación* determina una ética propia [289]: "El que trabaja, debe trabajar con esperanza" (1 Cor 9, 10). Contra lo que cabría suponer, esta *elpis* a penas si se considera bajo el aspecto dinámico que la psicología común permitiría desarrollar [290], sino más bien y principalmente en su conformidad con las prescripciones del Señor relativas a la espera y a la vigilancia estática de sus discípulos. Los Apóstoles acentuaron su nota de paciencia y de resistencia, de tal suerte que la esperanza en la vida moral es una fuerza que permite avanzar pese a los obstáculos y caminar rectamente sin desviarse [291]. Tal es el secreto de la fidelidad perseverante y, por tanto, del éxito.

La amplitud de tal empresa aparece admirablemente expresada en 1 Pet 3, 15: "Santificad en vuestros corazones a Cristo Señor, siempre prontos para dar razón de vuestra esperanza a cualquiera que os la pida". Los paganos acuden a los discípulos para informar-

---

pp. 212 ss.). M. M. DEEMS (*Early Christian Asceticism*, en A. WIKGREN, *Studies in honor of H. R. Villouhgby*, Chicago, 1961, p. 91) observa juiciosamente que el judío no es naturalmente asceta. Cree en la bondad de la creación y se siente virtuoso al gozar de ella. No participa en las concepciones pesimistas de los griegos sobre el cuerpo. Sólo a partir del siglo II-I antes de nuestra era comienzan a aparecer en Israel las prácticas ascéticas, en relación con la esperanza escatológica, para preparar y apresurar la intervención de Dios (cfr. Qumrán, Juan el Bautista, etc.). Mas Jesús impondrá el ayuno a sus discípulos en el período que separa sus dos advenimientos (Lc 5, 35). Sobre la ascésis, purificación de la inteligencia, condición del conocimiento de Dios, cfr. A. BECKAERT, *Philon. De praemiis* (París, 1961) 24 ss., 32 ss.; A. M. FESTUGIÈRE, *La Revelation d'Hermès Trismégiste* (París, 1944) I, pp. 1-66.

288. El fervor a desplegar para el cumplimiento de la esperanza, por la fe y la paciencia, prohibe toda negligencia (Heb 6, 11-12). νωθρός es el negligente, el perezoso, el indiferente; en el lenguaje médico la νωθρία es una enfermedad de languidez; νωθρεύειν equivale a "no encontrarse bien" (cfr. L. ROBERT, *Hellenica* XI, París, 1960, pp. 430 ss.). A las referencias dadas en nuestro comentario sobre Heb 5, 11, hay que añadir *P. S. I.*, XIV, 1486, 2, 6; MUSONIO: XLIV, 1: ¿Por qué continuar siendo perezoso, descuidado, negligente, y buscar excusas para no trabajar? «Τί ἔτι ἀργοὶ καὶ ῥάθυμοι καὶ νωθροὶ ἐσμεν»; (ed. C. E. Lutz, en *Yale classical Studies*, 1947, p. 138); FILÓSTRATO: Los maestros incompetentes, con sus métodos mediocres, no consiguen lograr para los jóvenes gimnastas más que una forma deficiente disponiéndoles a la pereza, a la lentitud, a la torpeza, a ser menos audaces de lo que corresponde a su edad.

289. Cfr. A. N. WILDER, *Eschatology and Ethics in the Teaching of Jesus*[2] (Nueva York, 1950) 145 ss. Los modernos la designan como una actitud existencial (A. SCHWEITZER, *Le secret historique de la vie de Jésus*, París, 1961, p. 17).

290. A excepción de 1 Cor 9, 24 ss. y de Phil 3, 12-16 (*supra* p. 317; sobre la psicología de la esperanza, "fuente de vida en todo dominio", cfr. FILÓN, *De praem.* 10-13, 72, 161; PLATÓN, *Filebo*, 39, *e*), pero la palabra esperanza no se pronuncia; son la fe y la caridad las que tendrán una función animadora muy activa, espontánea, generosa, de la vida cristiana.

291. Puede traducirse así Phil 3, 16: τῷ αὐτῷ στοιχεῖν, siguiendo el contexto de la carrera. El verbo στοιχεῖν: "marchar en línea recta, en fila" evoca la imagen del cristiano bien "alineado" respecto a su meta y regulando su vida imperturbablemente en función de este fin.

se acerca de su religión, y les preguntan la razón de una manera de vivir que les llena de pasmo [292]. La explicación es la adoración al Señor que llevan en lo más íntimo de su alma. Así consiguen mantener una conciencia irreprochable (1 Pet 3, 16) y viven como auténticos discípulos, "regenerados a una viva esperanza" (1 Pet 1, 3). El testimonio permanente de la conducta del cristiano fiel es, por tanto, el de la esperanza que lleva en el corazón: ἡ ἐν ὑμῖν ἐλπίς!

V. *Retribución y temor*

El fin del mundo, marcado por el triunfo definitivo y glorioso del *Kyrios Pantokrator* celestial sobre el Anticristo (2 Thes 2, 8; Apc 19), se presenta también [293] como el día del juicio universal [294], en que todo hombre muerto o vivo— ha de comparecer ante el tribunal de Dios [295], para ser juzgado sobre sus obras, sus tribulaciones, sus trabajos [296], Sus acciones y sus pensamientos más secretos [297], a la plena luz de la verdad (Rom 2, 2), por "Aquél que juzga con justicia" [298],

---

292. Αἰτεῖν λόγον significa una explicación racional, y la ἀπολογία que a ella corresponde no es necesariamente una defensa ante los tribunales (cfr. Lc 12, 2-12), sino también la respuesta a una curiosidad benévola, cfr. Col 4, 6.

293. Cfr. P. VOLZ, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter* (2.ª ed., Tübingen, 1934) 290 ss. Aquí importa más que en ninguna parte señalar que Jesús y los Apóstoles utilizan nociones, imágenes y vocabulario del A. T., pero introduciendo perspectivas y matices originales, en función de realidades nuevas, expuestas por la Revelación de los últimos tiempos y selladas por una Alianza nueva y mejor. Las mismas palabras no encierran el mismo sentido para un oído judío que para uno cristiano.

294. "El Hijo del hombre ha de venir en la gloria de su Padre con sus ángeles, y entonces dará a cada uno según sus obras" (Mt 16, 27; 19, 28; 21, 31-32; Ioh 5, 22-27); "El fijó un día en el que ha de juzgar al mundo en justicia, mediante un Hombre a ello destinado" (Act 17, 31; cfr. 10, 42; 2 Tim 4, 1; Apc 20, 13). D. MOLLAT ha subrayado muy bien que el "juicio final" es a la vez el desenlace victorioso de una lucha y la última etapa de un proceso: la pronunciación de la sentencia de absolución o de condenación (art. *Jugement dans le Nouveau Testament*, en *D. S. B.* IV, 1344-1394).

295. Rom 14, 10; 2 Cor 5, 10: "Es preciso que todos comparezcamos ante el tribunal de Cristo, para que cada cual reciba lo que haya merecido durante su estancia en el cuerpo, sea bueno o sea malo". P^{46} y Orígenes entienden τὰ ἴδια como: "lo que es propio suyo" (1. τὰ διὰ τοῦ σώματος) lo cual corresponde a la Vet. lat. Goth. Arm. Vulg., *propia corporis*. J. HERING *propone leer* "διὰ τοῦ στόματος recogerá *de la boca* (del Juez) la sanción conforme a sus obras" (*La seconde Epitre de saint Paul aux Corinthiens*, Neuchâtel-París, 1958); lo que es cierto es que habrá equivalencia entre lo que cada cual habrá hecho y lo que recibirá; cfr. V. F. FILSON, *S. Paul's Conception of Recompense* (Leipzig, 1931), 91; H. CAZELLES, *Le Jugement des morts en Israël* (París, 1961).

296. Ἔργα, κόπος, πράξις, Mt 16, 27; 20, 12; Rom 2, 6; 4, 4; 1 Cor 3, 8; Col 3, 23-24; Apc 14, 13; 20, 13; 22, 12, etc.

297. Rom 2, 16; 1 Cor 3, 13; 4, 5; 14, 25; 2 Cor 5, 11; 1 Thes 2, 4; Heb 4, 13. "Abundando cada vez más en la obra del Señor, sabiendo que vuestro esfuerzo no es inútil en el Señor" (1 Cor 15, 58).

298. 1 Pet 2, 23; cfr. Mt 20, 4; Act 17, 31

sin hacer acepción de personas [299]. No es éste un tema más o menos secundario de la enseñanza cristiana. Desde su conversión, el neófito profesa explícitamente su fe en Dios "justo remunerador" [300] y las Didascalias le instruyen acerca del "juicio eterno" [301]. Sabe, por tanto, que el retorno de Cristo será el momento de las sanciones definitivas [302], que "el juicio" será en sentido estricto un escrutinio o discriminación entre los buenos y los malos [303]: "éstos irán al castigo eterno, en tanto que los justos poseerán la vida eterna" [304]; sabe, en fin y sobre todo, que esta retribución última, personal y exacta es el principio fundamental de la sanción moral.

Nos hallamos, pues, ante un nuevo aspecto de la moral neotestamentaria. Esta es ante todo, sin duda, recepción y valoración del don de Dios por parte del creyente, orientación amante y esforzada hacia la eterna bienaventuranza; pero esta esperanza tan pura y ardiente solamente se realizará después de una minuciosa y estricta *rendición de cuentas*: "El reino de los cielos es semejante a un rey que quiso arreglar sus cuentas con sus servidores" [305]. Dios, en efecto, nos ha dejado —como un señor a sus mayordomos o a sus servidores de confianza— sus bienes [306]: su palabra, su Espíritu Santo, su amor, su gracia, su Eucaristía..., con el encargo de hacerlos fructificar" [307], con la intención de recoger cuando vuelva el capital con

---

299. Rom 2, 11; Col 3, 25; Eph 6, 8 ss.; 1 Pet 4, 17. Sobre esta fórmula, cfr. C. SPICQ, *La Justice* (París, 1934) II, pp. 11 ss., 128. ss.

300. Heb 11, 6: μισθαποδότης; cfr. 2, 2; 10, 35; 2 Thes 1, 5.

301. Heb 6, 2: διδαχὴ... κρίματος αἰωνίου. A. CODY comenta con exactitud: "αἰωνίου es neutro, ni futuro ni eterno en sentido exclusivo. La idea es la de estabilidad, inmutabilidad, permanencia... El juicio es definitivo y no será abrogado" (*Heavenly Sanctuary and Liturgy in the Epistle to the Hebrews*, St. Meinrad, 1960, p. 132).

302. Apc 22, 12; Heb 9, 27. A. M. HUNTER ha resumido excelentemente las grandes líneas de esta διδαχή bautismal (*Paul and his Predecessors*, 2.ª ed., Londres, 1961, pp. 99 ss.; cfr. J. A. T. ROBINSON, *Jesus and his Coming*, Londres 1957, pp. 16 ss.).

303. La κρίσις es la acción de separar; "el uno es tomado, el otro dejado" (Mt 24, 40). "El los separará a los unos de los otros" (21, 32; cfr. 13, 49; 24, 5); W. STRAWSON, *Jesus and the future Life* (Londres, 1959) 107 ss.

304. Mt 25, 46; cfr. 13, 41-43; 24, 5; Rom 2, 5-9. J. HERKENRATH, *Die Ethik Jesu* (Düsseldorf, 1926) 231-271.

305. Mt 18, 23: συνᾶραι λόγον (sobre esta locución, recogida en 25, 19, cfr. C. SPICQ, *Dieu et l'Homme*, p. 55); 12, 36: "De toda palabra ociosa que pronuncien, los hombres darán cuenta en el día del juicio"; Lc 11, 50, 51; Rom 14, 12: "Cada uno de nosotros rendirá ante Dios cuentas de sí mismo, λόγον δώσει τῷ θεῷ. Dios es Aquel "a quien debemos rendir cuentas (Heb 4, 13; cfr. 13, 17); los detractores de los cristianos rendirán cuentas ante Aquél que está dispuesto a juzgar a los vivos y a los muertos (1 Pet 4, 5). Los profanadores de sepulcros se ven amenazados por la cuenta que han de rendir ante Dios: ἔσται αὐτῷ πρὸς τὸν θεὸν (*Inscriptions de Sardes*, 164, 4-5, con la nota de los editores W. H. BUCKLER, D. M. ROBINSON, *in h. l.*).

306. Mt 25, 14; Les confió su haber: παρέδωκεν αὐτοῖς τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῦ. Igual designación de la propiedad, Heb 10, 34; *Carta de Aristea* 25; cfr. οὐσία, Lc 15, 12-13.

307. Lc 19, 13: "Hacedlos rendir, πραγματεύσασθε". La parábola de los talentos (Mt 25, 14-30) se entiende del todo en función de esta institución del derecho oriental, el contrato "para vender, comprar y hacer fructificar"; cfr. J. DAUVILLIER, *La Parabole des mines ou des talents et le* § *99*

los intereses (Mt 25, 27). Nada podrá sustraerse a esta comprobación [308] destinada a retribuir a cada uno lo que se merezca.

Hay como una especie de contrato de trabajo entre el Señor y sus servidores [309], es decir, que las obligaciones son estrictas. Los obreros se comprometen a realizar el trabajo convenido y, a su vez, el propietario se obliga a pagar a cada uno lo que en justicia le corresponde. De ahí el término de "salario", tan frecuentemente empleado [310]. Unas veces tiene el sentido de recompensa, en cuanto que Dios y el hombre no están en un plano de igualdad, sino que todo depende de la misericordia divina y la recompensa desborda maravillosamente el mérito [311]; pero con la máxima frecuencia conserva su acepción estricta de deuda de justicia: "El obrero tiene derecho a su salario" [312], y el acento se marca sobre la rigurosa equivalencia: a tal trabajo corresponde tal salario, o bien: la cosecha es proporcionada a las semillas [313]. Nadie se verá frustrado (Mt 10,

---

du Code de Hammurabi, en *Mélanges J. Magnol* (París, 1948) 153-165; R. TAUBENSCHLAG, *Opera Minora* (Varsovia, 1959) II, pp. 516 ss., 521 ss.

308. Cfr. Rom 2, 3, las inscripciones sobre el gran Libro celestial (Apc 13, 9; 21, 27) y Mt 10, 42: μὴ ἀπολέσῃ τὸν μισθὸν αὐτοῦ. La rendición de cuentas de un administrador comprendía cuatro operaciones principales: examen de los documentos (presentación de cuentas recibos etc.), verificación de las cifras, entrega material del saldo en especies, liquidación de cuentas; cfr. P. JOUANIQUE, *Rationem reddere*, en *Bulletin de l'Association G. Budé*, IV, 2, 1961, pp. 228-233.

309. Mt 20, 1. 7: μισθοῦσθαι ἐργάτας; v. 13: συνεφώνησας μοι —*conventione facta;* cfr. AGAPÈ I, p. 158, n. 4; J. DUPONT, *La Parabole des ouvriers de la Vigne*, en *Nouvelle Revue Théologique*, 1957, pp. 785-797; J. B. BAUER, *Gnadenlohn oder Tageslohn*, en *Biblica* (1961) 224-228; sobre todo J. D. M. DERRETT, *Fresh Light on the Parable of the wicked Vinedressers*, en *Rev. int. des Droits de l'Antiquité*, 1963, pp. 11-41 (da la bibliografía y renueva la exégesis).

310. Μισθός = *sakar*, "sueldo, paga, honorarios" (cfr. ὀψώνιον, sueldo; Lc 3, 14; 1 Cor 9, 7; Rom 6, 23; A. PELLETIER, *Fl. Josèphe adaptateur de la Lettre d'Aristée*, París, 1962, p. 37), es el salario de un trabajo (Mt 20, 8; Iac 5, 4), el provecho (Ids 11); pero también la retribución de una mala acción (Act 1, 18; 2 Pet 2, 13, 15); Lc 6, 38. Cfr. Bo REICKE, *The New Testament Conception of Reward*, en *Mélanges M. Goguel* (Neuchâtel-París, 1950, pp. 195-206; W. PESCH, *Der Sonderlohn für die Verkündiger des Evangeliums*, en *Festschrift J. Schmid* (Regensburg, 1963) 199-206.

311. Mt 5, 12: "Vuestra recompensa es grande en los cielos"; 5, 46: "Si amáis a los que os aman, ¿qué recompensa merecéis?; 6, 1. Si Pablo hubiera asumido espontáneamente su misión apostólica, hubiera tenido derecho a un justo salario, pero sólo se ve como un siervo inútil que no hace más que realizar una gestión que le ha sido impuesta (1 Cor 9, 17), que se encuentra obligado a cumplirla como un esclavo a quien no hay por qué retribuirle su esfuerzo (cfr. J. REUMANN, OIKONOMIA = *"Convenio"; Terms for Heilsgeschichte in early christian Usage*, en *Novum Testamentum*, 1959, pp. 282-292). La desproporción entre mérito y recompensa viene expresada por el axioma: "Al que tiene (=hacer rendir los talentos), se le dará (más) y tendrá en abundancia" (Mt 25, 30), y por la metáfora del tesoro en el cielo, Mc Lo, 21; 1 Tim 6, 19; Iac 5, 3: "Habéis atesorado para el último día".

312. Lc 10, 7 (cfr. Mt 10, 10); 1 Tim 5, 18; Rom 4, 4: "Al que trabaja no se le computa el salario como gracia, sino como lo que es debido".

313. Ioh 4, 36; 2 Cor 9, 6; Gal 6, 7-10; 2 Tim 2, 6; 1 Cor 3, 8: "Cada uno recibirá su salario según su propio esfuerzo" (comparar, puesto que se

42) porque es Dios quien da o retribuye (Mt 6, 46; Apc 11, 18) y el trabajador lo recibe y guarda como algo que le pertenece [314].

Esta garantía, que es un estímulo para los justos [315], constituye a la vez una temible amenaza para los malvados: "sabiendo que recibiréis del Señor la retribución de la herencia —el señor a quien servís es Cristo—; pero el que comete la injusticia recibirá el equivalente de su injusticia" [316] A lo largo de su ministerio, el Salvador subraya con tanta insistencia la severidad de los posibles castigos como la maravilla de la felicidad celestial [317] y, recogiendo la en-

---

trata de un salario de constructor, con el v. 10, FR. G. MAIER, *Griechische Mauerbauinschriften,* Heidelberg, 1959, I, n. LXIX, especialmente 1. 24: περὶ μισθοῦ τῷ ἀρχιτέκτονι; XI, 116-117; LXXXVI, 6 ss.; sobre el verbo ἐποικοδομεῖν, *ibid.* XIII, 36; LXV, 4); Mt 10, 41: "El que recibe al profeta como profeta, tendrá recompensa de profeta; y el que recibe al justo como justo. tendrá recompensa de justo"; 2 Ioh 8.

314. Κομίζειν: llevar para meter en lugar seguro, al abrigo; obtener, recobrar, recoger el fruto de algo (2 Cor 5, 10; Eph 6, 8: "considerando que cada cual recobrará junto al Señor cuanto de bueno hiciere"; 1 Pet 1, 9; 5, 4); en el sentido de recibir una indemnización: percepción financiera (*Carta de Aristea,* 24; cfr. A. PELLETIER, *Fl. Josèphe adaptateur de la Lettre d'Aristée,* París, 1962, p. 50).

315. Se logra la realización de las promesas (Heb 10, 36; cfr. 11, 13. 19. 39), se reciben elogios de Dios (ὁ ἔπαινος, 1 Cor 4, 5), "gloria, honor y paz" (Rom 2, 10), etc.

316. Col 3, 25: ὁ ἀδικῶν κομίσεται ὃ ἠδίκησεν. El binomio recompensa-castigo es el de todas las morales "porque los buenos se hacen mejores durante su vida por la esperanza de ser recompensados (ἐλπίδι τιμῆς), incluso después de su fin, mientras que es preciso impedir los violentos asaltos de los malos, aún cuando pasen inadvertidos durante su vida, por el temor de un castigo eterno después de su muerte (ἀθάνατον τιμωρίαν; FL. JOSEFO, *Guerra,* II, 157). L. GERNET (*Recherches sur le Développement de la Pensée juridique et morale en Grèce,* París, 1917) ha demostrado que la represión y las penas no son sino una reacción de la justicia ante el error, las desviaciones (ἁμαρτάνειν) o las lesiones (ἀδικεῖν) de un orden objetivo. La corrección endereza lo que ha sido falseado o desviado; es una necesidad; τιμωρία viene de τιμή: el pago al que se hace acreedor el culpable; sinónimo de κολάζειν (cfr. o. c. p. 93). El castigo remedia el desorden ocasionado por la falta (sobre la noción de sanción en los griegos, cfr. G. TENEKIDES, *Droit international et communautés fedérales dans la Grece des Cités,* en *Recueil des Cours de l'Académie de Droit international,* Leyden, 1956, II, pp. 561 ss.). FILÓN concluye sus comentarios morales a la Escritura con un último capítulo dedicado a las sanciones: "Recompensas y castigos", acentuando sobre todo estos últimos: los hombres, formado tanto por directrices y exhortaciones como por amenazas, advertencias y promesas. ponen o no en práctica las lecciones recibidas y muestran así la realidad de su determinación interior. Entonces reciben recompensas o castigos (*De praem.,* 3-7). A. B. SCHWARTZ, *L'inexécution des contrats dans le droit des Papyrus,* en *The Journal of juristic Papyrology* (1962) 13-21.

317. Cfr. las parábolas de la retribución: los obreros contratados para trabajar en la viña (Mt 20, 1-16); el mayordomo (24, 45-51), las diez vírgenes (25, 1-12), los talentos (vv. 14-30), la caridad fraterna (vv. 31-46), la higuera que tarda en dar fruto (Lc 13, 6-9); "Llorad sobre vosotras... Si así se trata al árbol verde ¿que será con el seco? (23, 27-31). Los pecadores obstinados son maldecidos (13, 35; cfr. 2 Pet 2, 14), apartados del Reino (Mt 13, 41), arrancados (24, 15), arrojados a las tinieblas exteriores (22, 13), al infierno (10, 28; 11, 23; 17, 9), al fuego eterno (25, 41; Ioh 15, 6; cfr. Heb 6, 8: τὸ τέλος εἰς καῦσιν; 12, 29), castigados (Mt 25, 46), atormentados (18, 34; Apc 20, 9. 15; Lc 16, 23. 28. El epitafio de Gemellus de Eumeneia, judío o

señanza de los sabios de Israel, inculca a sus mejores discípulos un saludable temor: "Os digo a vosotros, que sois mis amigos, no temáis a los que matan el cuerpo pero ya nada más pueden hacer; os mostraré a quién habéis de temer: temed a Aquél que, después de matar, tiene poder para arrojar al infierno; a ése, os digo, le habéis de temer" (Lc 12, 4-5), es decir, a Dios legislador y juez que, una vez que ha promulgado sus preceptos, los sanciona castigando a los rebeldes (Iac 14, 12). Los Apóstoles aplicarán la misma pedagogía [318], hasta el punto de prescribir : "Trabajad con temor y temblor a fin de realizar vuestra salvación" [319].

---

pagano judaizante del s. III, amenaza con la "flagelación eterna" infligida por "el Dios inmortal", expresión muy realista del castigo escatológico; L. ROBERT, *Hellenica* XI-XII, París, 1960, pp. 436-439. Cfr. la obra colectiva *L'Enfer*, collection *Foi Vivante*, París, 1950; C. RYDER SMITH, *The Bible Doctrine of the Hereafter*, Londres, 1958, 39 ss., 86 ss., 215 ss.). De ahí la invitación a convertirse antes de que empiece el proceso del castigo (Lc 12, 54-59). Las "torturas" evocadas por los sinópticos o por el Apocalipsis hay que interpretarlas en función de las severidades del derecho penal contemporáneo. Un cuadro sugestivo de las faltas y de sus correspondientes sanciones ha sido trazado por R. HAASE, *Körporliche Strafen in den altorientalichen Rechtssammlungen*, en *Rev. int. des Droits de l'Antiquité* (1963) 61, 69 ss.

318. Rom 11, 20-21: "Teme; porque si Dios no perdonó a las ramas naturales tampoco a ti te perdonará"; 1 Cor 6, 9-10: "¿No sabéis que los injustos no poseerán el reino de Dios? No os engañéis: ni los fornicarios, ni los idólatras, ni los adúlteros... ni los ladrones... poseerán el reino de Dios"; Heb 10, 27-31: "Hay allí una perspectiva temible la de un juicio y una centella de fuego que devorará a los rebeldes... Porque conocemos al que dijo: Mía es la venganza; yo retribuiré. Y luego: El Señor juzgará a su pueblo. Terrible cosa caer en las manos del Dios vivo". La parénesis final de la Epístola a los Hebreos hace alternar amenazas y promesas; de ahí las seis secciones: 10, 26-31; 32-39; 11, 1-40; 12, 1-4; 5, 13; 14, 29 (cfr. C. SPICQ, *Epître aux Hébreux*, I, p. 37; W. NAUCK, *Zum Aufbau des Hebräerbriefes*, en *Festschrift J. Jeremias* (Berlín, 1961) 199-206; D. TABACHOVITZ, *Furcht und Hoffnung. Zum Gebrauch von μή und μὴ οὐ in Befürchtunggsätzen und beim Infinitif*, en *Eranos*, 1951, pp. 93-101). Temor y alegría no son sentimientos contradictorios, puesto que las santas mujeres dejaron la tumba "con sentimientos de temor y de gran alegría" (Mt 28, 8; cfr. Prv 13, 13; 2 Cor 6, 10; PÍNDARO, *Nem.* I, 55: "presa de un asombro en que la alegría se mezclaba al temor"; VIRGILIO, *En.* I, 514: "presa de alegría y de temor". El sacerdote Milos escribe a pocas líneas de intervalo: ἵνα περισσεύῃ ὁ φοβος τοῦ θεοῦ ἐν σοι... ἵνα περισσεύῃ ἡ ἀγάπη σου, en *P. Abinnaeus*, VII, 4 y 7; cfr. P. ANTIN, *Sur le "rire en pleurs" d'Andromaque*, en *Bulletin de l'Association G. Budé*, IV, 3, 1961, pp. 340-350); toda alma profundamente religiosa los experimenta a la vez (FILÓN, *De migr.* A. 156-157), especialmente al vivir la esperanza: "in quantum per spem repraesentatur res amata ut possibilis consequi, causat gaudium; in quantum autem separat actu, absens constristatur" (SANTO TOMÁS, *In Ioh* 20, 11; lect. II, 3). En un papiro mágico de Leiden, Dios "sin dejar de sonreir se ensombrece, y aparece *Moïra* con una balanza en las manos, manifestando así que en ella reside la justicia" (citado por A. J. FESTUGIERE, *La Révélation d'Hermès Trimégiste*, París, 1944, I, páginas 301).

319. Phil 2, 12. Sería un contrasentido exegético y teológico tomar en sentido literal la fórmula estereotipada e hiperbólica: μετὰ φόβου καὶ τρομου, cuya significación es clara según sus restantes empleos, profanos todos: los esclavos deben obedecer a su amo aceptando su dependencia con sentimientos de respetuosa sumisión (Eph 6, 5); San Pablo ha llegado a Corinto lleno de aprensión, con un complejo de inferioridad (1 Cor 2, 3).

Los modernos encuentran dificultad para comprender el lugar y la importancia de estas retribuciones, y pregonan el ideal de un desinterés absoluto, de un servicio a Dios enteramente gratuito, por encima de toda esperanza de recompensa o temor de castigo que, según ellos, son características de una mentalidad mercenaria [320]. Pero el santo no ha de ser necesariamente un héroe [321] —que, por otra parte, suele ser mero objeto de creación literaria sin paralelo en la vida real—, y toda la moral evangélica se apoya en el propio interés de cada uno, bien entendido: "Buscad su reino, y todo se os dará por añadidura" [322]. La existencia de sanciones definitivas indica simplemente que la economía de la salvación procede de la santidad [323] y de la justicia de Dios [324], tanto como de su amor: "Nadie

---

Los corintios han recibido a Tito, temiendo no poder hacer lo suficiente para demostrarle su arrepentimiento (2 Cor 7, 5). Se trata, pues de este temor religioso (*tremendum*) que mantiene al servidor en la estricta obediencia a su amo, al que reconoce todos los derechos, de prescribir y castigar. En este sentido, "la Iglesia vivía en el temor del Señor" (Act 9, 31); es uno de los motivos más imperiosos de la conciencia cristiana (2 Cor 7, 1; Eph 5, 21; Col 3, 22; Iac 5, 9; Apc 14, 7; cfr. *supra* p. 27, n. 76).

320. Objeciones y respuestas han sido perfectamente formuladas por W. Pesch, *Der Lohngedanke in der Lehre Jesu* (Munich, 1955); G. Didier, *Désintéressement du chrétien* (París, 1955); sobre todo P. Y. Emery, *Le Christ notre récompense. Grâce de Dieu et responsabilité de l'homme* (Neuchâtel, 1962); cfr. G. Bornkamm, *Studien zu Antike und Urchristentum* (Munich, 1959) II, pp. 62-92. Todas las religiones han atribuido a los dioses la distribución de los bienes y la sanción del mal; cfr. H. D. Betz, *Lukian von Samosata und das Neue Testament* (Berlín, 1961) 51 ss.; A. W. H. Adkins, *Merit and Responsability. A Studi in Greek Values* (Oxford, 1960) 140 ss., 164 ss.; A. Moret, *L'inmortalité de l'âme et la sanction morale dans l'Egypte ancienne* (París, 1908); J. Salguero, *Justicia y retribución divinas en el Antiguo Testamento*, en *La Ciencia Tomista* (1961) 507-526.

321. Cfr. A. J. Festugière, *La sainteté* (París, 1924) 27 ss.

322. Lc 12, 31 (Mt 6, 33); cfr. Apéndice II, *infra* pp. 401 ss. A Pedro que se inquieta por su recompensa de su renuncia a la fortuna, Jesús le promete sentarse en un trono (Mt 19, 27-28), "muchas veces más en este siglo" (Lc 18, 30), (el céntuplo ahora... y la vida eterna en el siglo venidero" (Mc 10, 30). Los Doce, instrumentos de la renovación mesiánica y escatológica de las doce tribus (cfr. J. Theissing, *Die Lehre Jesu von der ewigen Seligkeit*, Breslau, 1940, pp. 57 ss.) no sólo tienen asegurados puestos de honor, sino de una verdadera realeza, por haber permanecido fieles a Cristo en sus pruebas (Lc 22, 28-30; cfr. H. Schürmann, *Jesu Abschiedsrede*, Münster, 1957, pp. 37 ss., 54 ss). Haber seguido a Jesús es tan meritorio como haber servido al reino; de ahí la fórmula marciana que asocia la doble motivación: ἕνεκεν ἐμοῦ καὶ ἕνεκεν τοῦ εὐαγγελίου (Mc 7, 29; cfr. 8, 35; cfr. A. Schulz, *Nachfolgen und Nachahmen*, Munich, 1962, páginas 117 ss.). San Pablo se pregunta: "¿De qué me sirve?, después de sufrir tanto en Efeso, si no hay resurrección (1 Cor 15, 32; cfr. G. Didier, *Désintéressement du chrétien*, p. 84); "si sólo mirando a esta vida tenemos la esperanza puesta en Cristo, somos los más miserables de todos los hombres" (v. 19; 1 Tim 4, 8: "La piedad es útil para todo (ὠφέλιμος; lo que implica una ventaja) y tiene promesas para la vida presente y para la futura". Cfr. Epicteto: "Si la piedad y la utilidad no van paralelas, no es posible conservar la piedad en nadie" (I, 27, 14); Carpilides: "Los hombres justos no pierden la recompensa de su piedad" (*Antolog. palat.* IX, 52, 6).

323. El hombre invitado al banquete, pero que no tiene traje de bodas, es excluido (Mt 22, 11-13); los operarios de iniquidad son rechazados (Lc 13, 27). Los disolutos, todos los que se entregan a las obras de la carne no

se ríe de Dios" [325], que no puede dejar de castigar el mal [326], lo mismo que premia la virtud [327]. Si sus promesas de salvación son firmes y alentadoras, sus amenazas son también un acto de su misericordia, pues estimulan la voluntad perezosa, ayudan a despegarse de las seducciones pasajeras y engañosas, corrigen la presunción, mueven a corresponder a la gracia y fundamentan poderosamente toda la conducto moral [328]. La existencia del castigo supone, por último —y esto un ateo jamás podrá comprenderlo, porque la esperanza depende orgánicamente de la fe que ve lo invisible (Heb 11, 27)— que Dios es el Señor y Dueño absoluto, que debe exigir celosamente la fiel obediencia de sus súbditos y tiene plena iniciativa en la elección de los escogidos: su salvación es gratuita [329].

Por eso, en la primera epístola a los Corintios [330] San Pablo manifiesta en varias ocasiones su incertidumbre acerca de la perseverancia final [331]. En realidad, sólo uno de los textos puede aducirse como

---

podrán heredar el reino de Dios (1 Cor 6, 9-10; Gal 5, 21); "no entrará cosa impura ni quien cometa abominación y mentira" (Apc 21, 27); "fuera perros, hechiceros, fornicarios, homicidas, idólatras" (22, 15). Un creyente que no santifica el nombre de Dios no es digno de Dios.

324. Cfr. Lc 18, 7-8; 21, 22. "Los príncipes que gobiernan una sociedad jamás se expresan con tanto vigor como cuando reaccionan contra las infracciones... El derecho penal es un espejo sincero donde se refleja el alma colectiva" G. GLOTZ, *La solidarité de la famille dans le Droit criminel en Grèce*, París, 1904, p. I; cfr. R. VON IHERING, *Etudes complémentaires de l'esprit du Droit romain*, París, 1880, I, p. 3). Cfr. Esquilo... Cfr. L. PEARSON, *Popular Ethics in ancient Greece* (Stanford, 1962), pp. 91 ss.

325. Gal 6, 7; cfr. Heb 12, 29: "Nuestro Dios es un fuego devorador". EPICTETO, III, 1, 37: "Obedecemos a Dios para no convertirnos en objeto de su cólera".

326. Rom 12, 19: "Dejad actuar la ira de Dios. Porque está escrito: A mí la venganza, yo haré la justicia"; Heb 10, 30; cfr. 1 Thes 4, 6; I QS, X, 20.

327. Rom 8, 13: "Si vivís según la carne, moriréis; pero si por el Espíritu hacéis morir las obras del cuerpo, viviréis"; Apc 14, 13: "las obras de los justos les acompañan"; son las δικαιώματα (19, 8).

328. Cfr. A. N. WILDER, *Eschatology and Ethics in the Teaching of Jesus*, 2.ª ed. (Nueva York, 1950) 86 ss. Filón explicaba por qué los pastores sabían blandir el arma del temor, moderadora de los que no obedecen jamás a la razón (*De agric.* 40); "Para los súbditos no es prudente actuar mal en presencia de sus soberanos, ni para los esclavos delante de su señor, porque cuando los que castigan se encuentran cerca, el temor asalta a los que no han recibido de la naturaleza el don de disciplinarse a sí mismos" (Gig. 46).

329. Ahí está la gran diferencia entre las concepciones evangélicas de la retribución (δωρεὰν ἐλάβετε, Mt 10, 8; cfr. Ioh 15, 16) y las del judaísmo contemporáneo que establecía una estricta equivalencia entre el comportamiento humano y la justa recompensa; cfr. W. PESCH, *op. l.*; P. BONNETAIN, art. *Grâce*, en *D. B. S.* III, 936 ss. 942 ss.

330. A veces se añade Phil 3, 11-12 (εἴ πως ... εἰ καί), mas no parece que Pablo exprese aquí una duda: "si es posible"; sólo quiere señalar que no ha llegado y que la meta la sobrepasa.

331. Los corintios se erigieron en jueces de instrucción e iniciaron un informe sobre el ministerio de Pablo (1 Cor 4, 3-4; ἀνάκρισις es la instrucción judicial; cfr. L. GERNET, *Droit et Societé dans la Grèce ancienne*, París, 1955, p. 115). El Apóstol responde: "De nada me arguye la conciencia, mas no por eso me creo justificado; quien instruye mi causa es el Señor. No se trata de ningún modo del juicio escatológico, sino de una competencia judicial. Incluso el Apóstol, cuya conciencia es irreprochable, no es

prueba: "Mortifico mi cuerpo... no vaya a suceder que yo mismo sea descalificado" [332]. El Apóstol no manifiesta exactamente el temor a ser reprobado, sino que revela su secreto para no serlo... Lo esencial es que el plan salvífico está en vías de realización [333] y no puede verse comprometido o desbaratado, más que por pecados concretos —puesto que el cristiano justificado no es impecable y la Iglesia está instituída precisamente para levantarle de sus faltas y asegurarle a pesar de ello la perseverancia [334]— por una esclerosis del corazón, una mala voluntad que esteriliza la acción de la gracia [335], y luego, por una inercia o torpeza radicalmente contrarias a la economía providencial del don de Dios, y que constituyen una deslealtad respecto a la *homología* bautismal: *conventione facta!* Dios ha dado a cada cual diversos talentos, y el problema no está en conservarlos, sino en hacerlos rendir. Pero nadie sabe exactamente lo que ha recibido, ni cuánto debe producir [336]. La verdadera fuente de temor —según la problemática neotestamentaria— está en el siguiente principio [337]: el eliminado será el perezoso, el elegido será el vigilante activo: "Se exigirá mucho de todos aquellos a los que se ha dado mucho; de aquél a quien se ha confiado mucho, se pedirá más" (Lc 12, 48).

No obstante, la Iglesia cristiana constituye el pequeño rebaño al que "el Padre se ha complacido en dar el reino" (12, 32), y el castigo no puede ponerse en el mismo plano que la recompensa, porque todo el cristianismo está ordenado al cielo y sólo en él encuentra su sentido. El infierno es el resultado de una repulsa [338], de la negación

---

juez en su propia causa. Sólo cuenta la apreciación infalible de Dios, que no juzga solamente los riñones y el corazón (v. 5), sino la cualidad de las obras. El aviso de 1 Cor 10, 12 no se refiere ya (el contexto es evidente) al acto de comparecer ante el tribunal de Dios, sino a las caídas eventuales y humillantes de las que los presuntuosos se creen incapaces: "El que presume (δοκεῖν con un matiz de orgullo, cfr. PLUTARCO, *Temístocles*, II, 4) estar de pie, mire no caiga".

332. 1 Cor 9, 27: ἀδόκιμος γένωμαι. Existe equivalencia entre δοκιμάζειν κρίνειν (Lc 12, 56-57; cfr. 2 Cor 13, 5). El ἀδόκιμος es el candidato rechazado en el examen (δοκιμασία), como incapaz (Heb 6, 8; cfr. 2 Tim 3, 8; Tit 1, 16), el concursante eliminado de la carrera.

333. Cfr. los participios presentes pasivos σωζόμει-ἀπολλύμενοι (1 Cor 1, 18) y la exhortación: σωτηρίαν κατεργάζεσθαι (Phil 2, 12).

334. Mt 16, 19; 1 Ioh 1, 8-10; cfr. *supra*, pp. 170 ss.

335. Cfr. la raíz amarga de Heb 12, 15 ss.; el pecado que conduce a la muerte, Ioh 5, 16-17

336. Tal cristiano mediocre se verá salvado; tal otro mucho más virtuoso y edificante queda muy por debajo de lo que debería ser; por eso el juicio de los hombres acerca de los "santos" no tiene ningún sentido, puesto que se ignora la responsabilidad real de cada uno.

337. M. Goguel tenía razón al negar que hubiera oscilaciones afectivas o morales en la conciencia de San Pablo, pero se equivocaba al considerar como una "antinomia insoluble" la convicción de salvarse, fundada en el poder y en el amor de Dios, y el peligro de comparecer ante el tribunal de Dios (*Les fondements de l'assurance du salut chez l'apôtre Paul*, en *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 1937, pp. 105-144).

338. Heb 12, 25 (vid. nuestro comentario, pp. 167-178; O. E. EVANS, *The unforgivable Sin*, en *The Expository Times*, 1957, pp. 240-244; G. FITZER, *Die Sünde wider den Heiligen Geist*, en *Theologische Zeitschrift*, 1957, pá-

radical del orden de la gracia. Por eso el hijo de Dios amante y vigilante afronta el juicio de su Padre con *parrhesia*: cree en la infinita caridad divina [339] y se adhiere con toda el alma a Cristo que le ha librado del temor de la muerte [340], ésta ya no es más que el término de su incorporación y de su asimilación al Salvador. La última palabra de la esperanza en este mundo es esta bienaventuranza: "Oí una voz del cielo que decía: Escribe: Bienaventurados los muertos que mueren en el Señor, ya desde ahora (Apc 14, 13).

TEMAS COMPLEMENTARIOS

I. *Fortaleza.* En cuanto dependiende de la fe-confianza, la fortaleza cristiana recibe el nombre de ὑπομονή: constancia-entereza. Es la virtud que mantiene y estabiliza al creyente en su adhesión a Dios y le permite perseverar a pesar de todos los obstáculos. Esta actitud del alma es tan fundamental que aparece expresada por varios verbos sinónimos en la parénesis apostólica: "Estad vigilantes, manteneos en la fe, comportaos virilmente, sed fuertes" [341].

Primero mantenerse en pie, inmutables [342], sin desfallecer (Rom 14, 4) ni volverse atrás (Gal 5, 1). La metáfora es la del soldado que se mantiene firme en su puesto y que no retrocede en el combate. Así es como el cristiano se mantiene en la verdad (Ioh 8, 44), en la fe, en las tradiciones recibidas (2 Thes 2, 15), llevando "una vida digna del Evangelio" (Phil 1, 27) y disfrutando de una estabi-

---

ginas 161-182). Según la epístola a los Hebreos, la condenación está reservada a la infidelidad obstinada (10, 26), a los que rechazan a Dios, se apartan de El y se desligan voluntariamente (2, 1-4; 3, 12; 6, 4-6; 10, 39). Dios no hace más que consumar una separación querida por el hombre. "Es razonable que los que han conocido a los dioses y los han despreciado sean precisamente privados de su conocimiento en una nueva vida" (SALUSTIO, *De los dioses y del mundo*, XVIII, 3; QUINTO DE ESMIRNA, VII, 87-90).

339. Rom 8, 15; 1 Ioh 2, 28; 4, 17; (AGAPÈ III, pp. 292 ss.). Cfr. APÉNDICE VIII: *¿Está menos poblado el cielo que el infierno?, infra* p. 483 ss.

340. Heb 2, 15 (cfr. H. RIESENFELD, *La descente dans la mort*, en *Mélanges M. Goguel*, Neuchâtel-París, 1950, pp. 207-217). "Los males momentáneos afligen mucho, pero más penosos son los que derivan del temor: porque el temor es la fuente del dolor" (FILÓN, *De praem.* 73).

341. 1 Cor 16, 13: Γρηγορεῖτε, στήκετε ἐν τῇ πίστει, ἀνδρίζεσθε, κραταιοῦσθε.

342. Primer sentido de στήκειν (Mc 3, 31; 11, 25; Ioh 1, 26); cfr. ἵστημι (1 Cor 15, 1; 2 Cor 1, 24; cfr. *supra* c. IV, p. 211 n. 286. GRUNDMANN, art. ἵστημι, en G. KITTEL, *Th. Wört.* VII, 637 ss.). μένειν (Ioh 15, 4. 9; AGAPÈ III, pp. 153 ss.; Heb 13, 1; este verbo se opone a φεύγειν; DITTENBERGER, *Syl.* I, 41, 25; 136, 10, y contiene la idea de permanencia y de estabilidad definitiva, cfr. J. CAMBIER, *Eschatologie ou Hellénisme dans l'Epître aux Hébreux*, en *Salesianum*, 1949, pp. 87 ss.; ἐμμένειν, Heb 8, 9; Act 14, 22; παραμένειν Iac 1, 25); de ahí Apc 3, 12: "Al vencedor yo le haré columna en el templo de mi Dios"; 1 Cor 15, 58 "Haceos sólidos, inquebrantables, ἑδραῖοι, ἀμετακίνητοι"; cfr. *P. Milan*, 99, 18: κύρια εἶναι καὶ ἀμετακείνητα διὰ πάντος; ARISTÓTELES, *Generac. anim.* I, 13, 720 *a*: μὴ πλανᾶσθαι ἀλλ' ἑδραίους.

lidad perfecta. La perseverancia consiste en "mantenerse firme en el Señor" (Phil 4, 1; 1 Thes 3, 8).

Esto supone conducirse como hombre, demostrando un coraje viril [343], lo que es el polo opuesto a la cobardía y a la molicie: "No nos ha dado Dios un espíritu de pusilanimidad, sino de fortaleza y de caridad" [344]. El fiel, lejos de huir como un cobarde cuando los peligros le asedian [345], los afronta y consigue la victoria [346].

El hijo de Dios, nacido en el Bautismo, debe pues crecer y fortalecerse con la edad [347]. Su edad adulta se caracteriza tanto por la madurez de espíritu como por la robustez de su conducta moral; su progreso consiste en un aumento de vigor que va fortaleciendo al hombre interior (Eph 3, 16). Entonces el cristiano se mantiene fiel (κρατεῖν) a su profesión de fe (Heb 4, 14), a la esperanza (6, 18), a Cristo (Col 2, 19; Apc 2, 13), al pasado fielmente transmitido por las tradiciones (2 Thes 2, 15; cfr. Mc 7, 3-4), al presente que es la posesión de la gracia (Apc 2, 25; cfr. Heb 12, 28). No basta con adquirir la perla preciosa, es preciso conservarla y apegarse a ella como el avaro a su tesoro. Esto no es fácil cuando aumenta la intensidad de las tribulaciones, pero precisamente entonces es cuando el Señor exige de cada uno: "Manténte firme en lo que tienes, para que nadie te quite la corona" (Apc 3, 11).

---

343. Ἀνδρίζεσθαι (*hap.* N. T.) está igualmente asociado a κραταιοῦσθαι en 2 Sam 10, 12; Ps 27, 14; 31, 24. Comparar στηρίζειν "afirmar, consolidar" (1 Thes 3, 2-3; 2 Thes 2, 17), que se emplea para expresar el coraje desplegado por el vigilante escatológico (Iac 5, 6; Apc 3, 2; cfr. nuestro comentario de 1 Pet 5, 10, *supra* pp. 115 ss., y ἕδραῖος "firme en su puesto" (1 Cor 7, 37; 15, 58; Col 1, 23; cfr. 1 Tim 3, 15; J. DUPONT, *Le Discours de Milet*, París, 1962, p. 259, n. 2).

344. 2 Tim 1, 7. Δειλία expresa a la vez el temor y la cobardía que cede ante el peligro, teme la muerte y se doblega ante las persecuciones (Mc 4, 40; Mt 8, 26; cfr. δειλεάω, Ioh 14, 27). PLATÓN la opone al coraje y a la bravura (ἀνδρεία, *Leyes*, VII, 791 *b;* X, 900 *e;* igualmente FILÓN, *De leg. al.* I, 68, 86; III, 54; *De praem.* 52; cfr. EURÍPIDES: "un pusilánime lenguaje de mujer, γυναικῶν δειλὸν λόγον", *Androm.* 757), y San Pablo a la δύναμις que viene de Dios (cfr. 2 Thes 1, 11; Col 1, 11), con la que vinculará la fuerza de la caridad (ἰσχύς, Mc 12, 30 = Lc 10, 27) y de la fe (ἰσχυρός Heb 11, 34; cfr. 1 Ioh 2, 14).

345. Un anónimo del s. I *comenta* δειλός· τὸν πόνον φεύγων (J. M. EDMONDS, *The Fragments of Attic Comedy, Leiden*, 1961, *III a*, P. 368, n. 115 *f*). MENANDRO: "¡Os lo suplico, huid! Sería una cobardía (δειλίαν)" (*Dyscolos*, 123). FILÓN (*De agr.* 154; cfr. 17; De virt. 23-26) y FL. JOSEFO (*Vida*, 172) califican así la cobardía del soldado (sobre el cristiano soldado y atleta, cfr. c. IV *supra* pp. 208 ss. HERÁCLITO, *Alegorías de Homero*, XXXIII, 5.

346. Apc 21, 7-8 opone el vencedor (ὁ νικῶν) que obtiene las promesas de la Alianza: "Yo seré su Dios y él será para mí un hijo" a los cobardes y a los infieles (τοῖς δὲ δειλοῖς καὶ ἀπίστοις) cuya herencia es el estanque abrasado de fuego y de azufre. Iac 1, 7-8 opone el alma de fe al inestable (ἀκατάστατος), que es irresoluto e incoherente; FILÓN: el atleta de la virtud contrasta con los cobardes y los viles (οἱ ἄνανδροι καὶ ἀγεννεῖς) por debilitación de la naturaleza (*De praem.* 5). Cfr. el fatigado (τὸν κάμνοντα), Heb 12, 3; Iac 5, 15; el miserable (QUINTO DE ESMIRNA, I, 100).

347. Κραταιοῦσθαι. De Juan el Bautista y de Jesús, siendo niños, está escrito que crecían y se fortalecían en espíritu o se llenaban de sabiduría (Lc 1, 80; 2, 40).

Sin duda "es pequeña la fuerza" del hombre (Apc 3, 8; cfr. Mc 14, 37), ser de carne y hueso que se define por su debilidad (Mt 26, 41). Por eso el Nuevo Testamento no le atribuye energía, vigor, firmeza, constancia, poder, dinamismo —el vocabulario de la fuerza es de los más ricos que existen— sino en la medida en que los recibe de Dios [348]. Sólo éste es fuerte y poderoso [349], y la fe, corroborada por la experiencia humana, confiesa: "Todo lo puedo en Aquél que me conforta" [350].

II. *Oración.* Así, "la oración de la fe" (Iac 5, 15) —petición a Dios de lo que nos es necesario o útil—, se presenta en el Nuevo Testamento como uno de los actos más eminentes de la virtud de la esperanza. Nacida, en efecto, de una necesidad o de una debilidad [352], no es más que la expresión de un deseo [353] que traduce la

348. Act 3, 12-16; 4, 7. El Señor obra eficazmente (ὁ ἐνεργῶν, Phil 2, 13; cfr. Gal 3, 5). Tiene el poder de mantenernos (στήκειν Rom 14, 4), de consolidarnos (στηρίζειν, 16, 25; cfr. 1, 11; 2 Thes 3, 3). Gracias a su potente energía es posible conservar una perfecta constancia (ὑπομονή, Col 1, 11) y estabilidad (στῆναι, Eph 6, 11-14). El Señor arma o reviste de potencia (δύναμις, Eph 1, 19; 3, 16; 1 Cor 1, 18; 2 Cor 13, 4. ἐνδυναμοῦν, Eph 6, 10; Phil 4, 13; 1 Tim 1, 12; 2 Tim 2, 1; 4, 17; 1 Pet 1, 5). "Tú has guardado... Yo te guardaré" (Apc 3, 10, τηρεῖν). De ahí la paradoja: "Cuando me encuentro sumido en la debilidad, entonces tengo la fortaleza (divina)" (2 Cor 12, 10; cfr. 4, 7).

349. Dios es ἡ Δύναμις (Mc 14, 62; cfr. Mt 26, 64), ὁ δυνατός (Lc 1, 49), ὁ μόνος δυνάστης (1 Tim 6, 15), ἰσχυρός (Apc 18, 8; cfr. 1 Cor 1, 25; 10, 22), τὸ κράτος (1 Tim 6, 16; 1 Pet 5, 11; Apc 1, 6), ἐξουσία (Ids 25; cfr. las aclamaciones, Apc 7, 12; 11, 7; 19, 1). Omnipotencia y "virtud" que se despliegan especialmente en la creación (Apc 6, 11) y en la realización de la salvación (12, 10; Lc 1, 35), etc.

350. Phil 4, 13: Πάντα ἰσχύω ἐν τῷ ἐνδυναμοῦντι με! cfr. *supra* 112 ss.

351. En este tema es de tal importancia en la moral neotestamentaria (cfr. el ejemplo personal del Señor, y la insistencia de su enseñanza, sobre todo en el Sermón de la montaña y en el discurso de despedida) que merecería un capítulo entero e incluso un libro, pero éste ya se ha escrito (A. HAMMAN, *La Prière I. Le Nouveau Testament*, París-Tournai, 1959; cfr. E. ORPHAL, *Das Paulusgebet*, Gotha, 1933; G. HARDER, *Paulus und das Gebet*, Gütersloh, 1936). No trataremos aquí de la adoración, de la alabanza, del culto (ya señalamos en sus lugares, c. III *supra* pp. 133 ss; c. IV, *supra*, pp. 200 ss. cfr. J. LEBRETON, *La Contemplation dans la vie de saint Paul*, en *Recherches de Science religieuse*, 1940, pp. 81-108), sino únicamente de la petición a Dios. La προσευχή, la oración en su sentido más general, designa la *conversación con Dios;* a menudo asociada a la δέησις (1 Reg 8, 45; 2 Par 6, 19; Phil 4, 6; 1 Tim 2, 1; 5, 5; cfr. AGAPÈ III, p. 184, n. 3): *solicitación, súplica* (Lc 1, 13; cfr. δεῖσθαι, implorar); αἴτημα es la *petición,* la *súplica* Lc 23 24; cfr. αἰτεῖν; reclamar; 23. 23; Mt 14, 7; Act 13, 21; 25, 15. Cfr. el estudio de L. ROBERT sobre αἰτεῖσθαι en las inscripciones de la época imperial, *Hellenica* XI-XII, París, 1960, pp. 58 ss.); ἐρωτᾶν *hacer una petición, mendigar* (Act 3, 3); ἔντευξις: *solicitud, recurso a un superior* para obtener un favor o una autorización (cfr. O. GUERAUD, ΕΝΤΕΥΞΙΣ, El Cairo, 1931, pp. XXIII ss.); ἐντυγχάνειν: *interpelar,* venir hacia alguien para hablarle, obtener una audiencia (Act 25, 24; P. COLLOMB, *Recherches sur la Chancellerie et la Diplomatique des Lagides*, París, 1926, pp. 51 ss.). C. W. LARSON, *Prayer of Petition in Philo*, en *Journal of biblical Literature*, 1946, pp. 185-203; A. PELLETIER, *Fl. Josèphe adaptateur de la Lettre d'Aristée*, París, 1962, pp. 28-29.

352. Mt 6, 8: χρείαν ἔχετε (cfr. Lc 11, 8; Ioh 4, 9; Rom 8, 26; Iac 1 5); todas las peticiones de un milagro o de un favor (cfr. Mt 20, 20; Mc 7, 28;

inclinación, la tendencia del corazón (Rom 10, 1, εὐδοκία). Por eso la oración constituye la actividad peculiar del "vigilante" escatológico [354]. Además, es un acto de confianza en Aquél que puede ayudarnos y colmarnos (2 Cor 1, 11; 1 Tim 5, 5), un recurso a Dios Padre [355], que quiere que le pidamos lo que El mismo desea concedernos. En este sentido, la oración es el medio adecuado para obtener la gracia, para mantenerse en la fidelidad y, en definitiva, para lograr la salvación. Por último, es la pieza clave de la armadura del cristiano al final de los tiempos: en aquellos días malos, cuando el creyente tenga que resistir las asechanzas del diablo y luchar contra las potencias del mundo tenebroso, las virtudes que habrá de desplegar sólo serán eficaces si implora la fuerza divina [357]. No puede

---

Lc 4, 38; 5, 12; 9, 38, etc.), prepararse para la acometida de la tentación: la carne es flaca (Mt 26, 41).

353. 2 Cor 9, 14: αὐτῶν δεήσει... ἐπιποθούντων; 8, 4.

354. Mt 26, 41: γρηγορεῖτε καὶ προσεύχεσθε; Lc 18, 1 ss.; 21, 36: ἀγρυπνεῖτε δὲ ἐν παντὶ καιρῷ δεόμενοι; Eph 6, 18; Col 4, 2: τῇ προσευχῇ προσκαρτερεῖτε, γρηγοροῦντες; 1 Pet 4, 7. La inmensa mayoría de los empleos del verbo προσεύχομαι están en presente, especialmente los 23 empleos del participio presente de continuidad: προσευχόμενος; los 21 casos del imperativo presente προσεύχεσθε; los 10 empleos del presente de indicativo, subjuntivo o infinitivo (cfr. también δεόμενος). Una vez más, la gramática orienta a la teología: la oración es como la actividad permanente del hijo de Dios y de la Iglesia entera, evocados siempre como en acto de intercesión.

355. Mt 6, 9: "Orad así: Padre nuestro que estás en los cielos" (cfr. vv. 6-9; 18-19; Ioh 15-16; 16, 23; Rom 8, 15; Gal 4, 6; Eph 4, 6, etc. Para un israelita, el Padre es aquel de quien se procede y en quien uno se apoya, cfr. G. SCHRENK, en G. KITTEL, *Th. Wört.* V, 959, 983 ss.). El Dios al que se dirige el orante es el mejor de los padres y actúa como tal (Mt 7, 9-11; Lc 11, 9-13). Es *"el Dios que da"*, a todos, sencillamente y sin hacer reproches" (Iac 1, 5, con nuestro comentario en *R. B.* 1960, p. 217). De su bondad y de su liberalidad paternales vienen a los hombres todos los bienes (Iac 1, 17; cfr. Mt 5, 45); cfr. C. SPICQ, *Dieu et l'Homme*, pp. 48 ss.; allí se encontrará la bibliografía sobre el *Pater*, p. 66, n. 4; añádase R. E. BROWN, *The Pater noster as an eschatological Prayer*, en *Theological Studies* (1961) 175-208; sobre todo el hermoso comentario de la invocación inicial por W. MARCHEL, *Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens* (Roma, 1963) 181 ss. y *passim;* cfr. M. D. GOULDER, *The Composition of the Lord's Prayer*, en *Journal of theolog. Studies* (1963) 32-45; A. HAMMAM, *Le Pater expliqué par les Pères*, 2.ª ed. (Bruselas, 1962). Si la brevedad de la oración dominical de Lc 11, 2-4 corresponde a su contextura primitiva, la formulación aramaica de Mt 6, 9-13 sigue siendo más próxima al original, a pesar de las adiciones litúrgicas posteriores, nacidas de iglesias judeo-cristianas.

356. 1 Thes 5, 17-18: "Orad sin cesar... Tal es la voluntad de Dios en Cristo Jesús para vosotros"; Mt 6, 8; 9, 38; Iac 4, 2: "No tenéis, porque no habéis pedido".

357. La evocación del combate espiritual (Eph 6, 10-20), que completa el cuadro inicial de la economía de la salvación (1, 3-14), describe la panoplia indispensable al cristiano para mantenerse en pie en el combate; mas para que estas armas puedan vencer a los espíritus malignos, es necesario implorar a Dios: "con toda suerte de oraciones y plegarias... en todo tiempo (προσευχόμενοι ἐν παντὶ καιρῷ) en el Espíritu. Velando, para ello, con una perseverancia incansable y suplicando a Dios" (6, 18). Relaciónar Ioh 15, 16: "Soy yo el que os ha elegido a vosotros. Yo os he puesto para que vayáis (a continuar mi misión salvífica, cfr. Mt 28, 19), para que deis fruto (éxito en su apostolado) y vuestro fruto permanezca (ministerio

sorprendernos, por tanto, que el Señor, al invitar a los hombres a la salvación y enseñarles los medios para alcanzarla, les haya insistido tanto en la urgencia de la oración y en las condiciones necesarias para hacerla eficaz [358].

a) *Jesús, maestro de oración.* — Desde su peregrinación al Templo a los doce años [359] hasta la entrega de su espíritu en manos del Padre (Lc 23, 46), Jesús no cesó de mantener su diálogo con Dios [360], y con una eficacia tal que su oración abre el cielo (Lc 3, 21) y "su rostro se transforma" (Lc 9, 29), irradiando la gloria divina. El Señor debía pedir con tal intensidad [361] que sus testigos experimentaban un sentimiento inefable de unión con Dios, de confianza amo-

---

fecundo, resultados duraderos), *para que el Padre os dé lo que le pidáis en mi nombre*". Instituidos por el Señor en su cargo, los Apóstoles sólo podrán cumplirlo pidiéndole a Dios los medios; la oración es, pues, el primer deber de su ministerio (Act 6, 4).

358. Así como los Apóstoles desarrollaron todos los demás temas de la enseñanza del Maestro, en lo que toca a la oración se limitaron a repetir lo que El les había dicho; todos los aspectos de la oración quedaban enunciados en el Evangelio; nada había, pues, que añadir. Esto confirma que la Etica de la Nueva Alianza es una moral de la Gracia, cfr. *supra* páginas 119 ss.

359. Lc 2, 42. El Templo "casa de Dios" es una "casa de oración" (Lc 19, 46; cfr. Act 3, 1; 22, 17), pero Jesús se retira a un lugar apartado para rezar (Lc 9, 18, προσευχόμενον κατὰ μόνας; cfr. 26, 36), a una montaña (6, 12; 9, 28; Mt 14, 13) o al desierto (Lc 4, 16); Pedro sube al tejado de la casa (Act 9, 9; 11, 5) y Cornelio a una pieza de su casa (Act 10, 30), como el Señor le había ordenado (εἰς τὸ ταμεῖον, ἐν τῷ κρυπτῷ, Mt 6, 6).

360. Para alabarle (Mt 11, 25), darle gracias (15, 36), bendecir el alimento (14, 19), y a los niños 19, 13), para que la voluntad de Dios se cumpla (26, 42; cfr. 6, 10), para que la fe de Pedro no desfallezca (Lc 22, 32. Satanás había solicitado de Dios que le permitiera cribar a los Apóstoles; ἐξᾐτεῖσθαι, *hap. b.*, supone que el demandante no tiene ningún derecho al favor solicitado. F. FIELD, *Otium Norvicense*, Oxford, 1881, p. 55, le da el significado de "conseguir a petición"; a los empleos que él menciona y a los de Wettstein, Lagrange, añadir SÓFOCLES, *Elect.* 656; *Oed. C.* 586. la plegaria de Jesús es eficaz), por la preservación y la fidelidad de los apóstoles (Ioh 17, 9, 15), por la salvación de todos los creyentes (17, 20), por sí mismo (Mt 26, 36; Heb 5, 7). Antes de escoger a los Doce, pasa la noche orando (Lc 6, 12; la construcción perifrástica: ἦν διανυκτερεύων ἐν τῇ προσευχῇ τοῦ θεοῦ, tiene gran fuerza para evocar la unión de Jesús con su Padre durante toda una noche de vela); ejemplo que seguirá la Iglesia antes de elegir a Matías (Act 1, 24), y de enviar a Bernabé y a Saulo en misión (13, 3), y antes de realizar un milagro (9, 40; 28, 8), etc. Sobre la oración personal de Jesús y su modo de utilizar el salterio, cfr. A. HAMMAM, *o. c.*, pp. 71 ss., A. GEORGE, *Jésus et les Psaumes*, en *Mémorial A. Gelin* (Le Puy-París, 1961) 297 ss.

361. A lo largo de su agonía, Jesús ora con mayor insistencia que nunca: ἐκτενέστερον προσηύγετο (Lc 22, 44; cfr. ἀγωνισάμενος ἐκτενῶς = a fuerza de reiterados esfuerzos, *Inscripciones de Delos*, 1948, 15. Para la importancia de esta oración del Señor en la tradición, cfr. H. DODD, *Historical Tradition in the fourth Gospel*, Cambridge, 1963, pp. 65-71). La ἐκτένεια sugiere a la vez el despliegue constante de energía, la asiduidad en el celo, pero sobre todo la tensión del amor ferviente (1 Pet 1, 22; a las referencias dadas en AGAPÈ II. p. 317 ss., añadir *Inscripciones de Thasos*, 166, 6; 169, 26; 171, 14; 172, 12; 186, 10; *de Didimo*, 375, 8; *de Bulgaria*, 42, 11; 45 A, 30). Igualmente de una manera constante y con todo su fervor, teniendo en cuenta su vinculación a su Pastor, la comunidad de Jerusalén ora por Pedro: προσευχὴ δὲ ἦν ἐκτενῶς γινομένη (Act 12, 5).

rosa en su presencia [362] y, llenos de emoción y de fervor, le suplicaron: "Enseñanos a orar, como Juan enseñó a sus discípulos" [363]. Y el Maestro les instruyó, explicándoles que debían dirigirse a Dios como un hijo se dirige a su padre: tal es el secreto —que sólo El podía revelar— del fruto conseguido por la oración [364].

b) *La oración asidua.* — Después de haberles dado ejemplo, Jesús puede prescribir a los suyos la obligación de rezar siempre, en cualquier circunstancia, sin desfallecer jamás [365], incluso cuando Dios parece sordo a las llamadas que se le hacen. No se trata aquí tanto de un deber individual como de la condición misma de la Iglesia entera, cuya vocación hasta el fin de los tiempos se resume en las manifestaciones de la caridad fraterna [366] y de la oración asidua [367]. Si todos los "llamados" se reúnen en una misma asamblea durante este período de calamidad, el motivo no es solamente la caridad fraterna, sino también la vigilancia en una plegaria ininterrumpida

---

362. La postura de rodillas (Lc 22, 41; Act 7, 60; 9, 40; 20, 36; 21, 5; Eph 3, 14) es más humilde y suplicante que de pie (Mt 6, 5; Mc 11, 25; Lc 18, 11; 1 Tim 2, 8; asimismo las Dieciocho Bendiciones se llaman *'amida* por recitarse de pie. Cfr. J. DUPONT, *Le Discours de Milet*, París, 1962, 342 ss. L. CERFAUX, *A genoux en présence de Dieu*, en *Recueil L. Cerfaux* III, Gembloux, 1962, pp. 309-312; cfr. pp. 253-262). Sobre la actitud del orante en el s. II ss., cfr. TERTULIANO, *De orat.* 23; *Coron.* 3, 14, 17, 24, 29; *Apol.* 30.

363. Lc 11, 1-2. Juan el Bautista fue un maestro de oración, y sus discípulos se señalan por su sentido de la plegaria, δεήσεις ποιοῦνται (5, 33); San Pablo lo es también; es la señal que el Señor da a Ananías: ἰδοὺ γὰρ προσεύχεται (Act 9, 11). El Apóstol ora en la prisión (Act 16, 25), en el Templo (22, 17), constantemente (Rom 1, 10), sin interrupción (1 Thes 1, 2; Col 1, 9), noche y día (2 Thes 1, 3. 11) etc.

364. Jesús es el primero en usar en la oración el vocativo aramaico familiar *'abba'* (a la inversa de *'abi, 'abinu*) para designar a Dios (Mc 14, 36), un término que hasta entonces pertenecía al vocabulario profano: "Cuando un niño ha empezado a comer pan (=una vez destetado), aprende a decir "papá" (*'abba'*) y "mamá" *'imma'*)" (*Berak.* 40 *a;* cfr. *Sanh.* 70 *b.* J. JEREMIAS, *Kennzeichen der ipsissima vox Jesu*, en *Synoptysche Studien, A. Wikenhauser*, Munich, 1954, pp. 86-93). R. LEANEY, *The Lucan Text of the Lord's Prayer* (Lc 11, 2-4), en *Novum Testamentum* (1956) 103-111; C. SPICQ, *Dieu et l'Homme*, pp. 65 ss. W. MARCHEL, *Abba, Père! La Prière du Christ et des chrétiens* (Roma, 1963) 83-116.

365. Lc 18, 1: Δεῖν πάντοτε προσεύχεσθαι ... καὶ μὴ ἐνκακεῖν (cfr. *La Parabole de la Veuve obstinée et du juge inique aux décisions impromptues*, en *R. B.* 1961, pp. 68-90. Con motivo fundado H. RIESENFELD, *Zur* μακροθυμεῖν *Lc 18, 7*, en *Festschrift J. Schmid*, Ratisbona, 1963, pp. 214-217, remite a Eccli 35, 19 y subraya la sinonimia de este verbo y βραδύνειν, lo cual, en cambio no convence a H. LJUNGVIK, *Zur Erklärung einer Lukas-Stelle*, en *New Testament Studies*, X, 1964, pp. 289-294). Aquí es una mujer la que simboliza la oración incesante, mientras que R. Iuda recomendaba bendecir a Dios cada día porque "no me ha hecho mujer, pues la mujer no está obligada a orar" (*Tos. Berak.* VII, 18)!

366. Cfr. Mt 15, 31-46; Gal 6, 10 (AGAPÈ I, pp. 48 ss.).

367. Act 12, 12: ἦσαν ἱκανοι συνηθροισμένοι καὶ προσευχόμενοι. "El ideal de la vida cristiana era una perpetua comunión con Dios, mantenida por una oración lo más frecuente posible. Un cristiano que no hubiera rezado todos los días, e incluso en varias ocasiones, no sería cristiano" (MGR. DUCHESNE, *Les origines du Culte chrétien*, 5.ª ed., París, 1925, p. 467). Cfr. I. HAUSHERRE, *La Prière chez les Pères*, en *Rev. Ascét. et Myst.* (1956) 33

"para poder escapar de todo lo que ha de sobrevenir" (Lc 21, 36). Sin este recurso continuo a Dios, no podría haber elegidos.

La Iglesia fue maravillosamente fiel a este mandato de su Fundador. Sus miembros, en efecto, se designaban como: "Los que invocan el nombre del Señor Jesús" [368], y se reunían para "elevar unánimemente sus voces a Dios" (Act 4, 24). Pero además se subraya con mucha fuerza que "todos *perseveraban* en la plegaria instantemente y con un solo corazón" [369]; texto que se podría glosar así: estaban siempre haciendo oración, dedicados a ella como a una tarea profesional (cfr. Rom 13, 6), pues gracias a esta asiduidad incansable en la súplica, los cristianos permanecen fieles a la actitud fundamental de vigilancia que les caracteriza [370], y los Apóstoles se

368. Act 9, 14; 1 Cor 1, 2. ἐπικαλεῖσθαι (*hebr. Qara' beschêm*) τὸ ὄνομα, empleado a propósito de la oración y del culto, es un acto propio de los discípulos de Jesús que reconocen su divinidad e imploran su protección (Fr. Zeman, *L'Eglise dans la perspective des Actes des Apôtres*, en *Studia* 13, Brujas-París, 1962, pp. 67-83; S. H. Blank, *Some Observations concerning biblical Prayer*, en *Hebrew Union College Annual*, 1961, pp. 82 ss.), del mismo modo que los israelitas —ya que los sacerdotes habían puesto el Nombre de Yavé sobre Israel (Num 6, 27; Ps 129, 8)— estaban autorizados para utilizar el Nombre de su Dios (Gen 12, 8; 13, 4; 21, 33; 1 Reg 18, 24; cfr. E. Lohmeyer, *Das Vater-Unser*, 3.ª ed., Göttingen, 1952, pp. 41 ss.). En efecto, Dios no habita solamente en el santuario, sino también en medio de su pueblo (Dt 12, 5. 11. 21; 14, 24; 28, 10), con su poder de socorro, ayuda, refugio, perdón, salvación (Ps 20, 3; 23, 3; 25, 11; 54. 3; 143, 11; Am 9, 12; Is 48, 9)

369. Act 1, 14: οὗτοι πάντες ἦσαν προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν τῇ προσευχῇ repetido en 2, 42 (cfr. Ph. H. Menoud, *La vie de l'Eglise naissante*, Neuchâtel-París, 1952, pp. 44 ss.; H. Zimmermann, *Die Sammelberichte der Apostelgeschichte*, en *Biblische Zeitschrift*, 1961, pp. 71-82); la construcción perifrástica con imperfecto indica la continuidad de la acción realizada en el pasado y que aún se prolonga. En sus empleos profanos, el verbo προσκαρτερέω "perseverar, durar, obstinarse" marca el acento en la *asiduidad* de la relación de vinculación a una persona (Act 8, 13: ἦ προσκαρτερῶν τῷ Φ., Simón no dejaba ya a Felipe; 10, 7: soldados agregados al servicio del Centurión) y la *disponibilidad* permanente para un determinado servicio (Mc 3, 9; cfr. *P. Lund.* IV, 1, 29: πρ. τῷ ἔργῳ; *P. Fouad I*, XXII, II, 13: me mantendré a disposición de su Excelencia). Según una inscripción judía de Panticapea en Crimea, del año 80 de nuestra era, Cresté, viuda de Drusus, emancipa a su esclavo Heraclas "con facultad para ir libremente a donde le plazca... salvo en lo tocante a la προσευχή, para la cual deberá tener devoción y asiduidad, ἐς τὴν προσευχὴν θωπείας τε ἑαὶ προσκαρτερήσεως (*Corp. inscript. juives*, 683, 14; cfr. 691, 19). Si, como nosotros pensamos, este verbo fue escogido por los Apóstoles para expresar la obstinación de la oración de la viuda al juez (Lc 18, 1. 5. 7), resulta verosímil atribuirle en *Act* un matiz escatológico, pues en los papiros significa con mucha frecuencia le espera de un juicio (πρ. μέκρι κρίσεως, *P. Oxy.* 484, 26; *P. Mert.* 91, 4; cfr. las referencias en F. Preisigke, *Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden*, Berlín, 1925, y la nota de P. M. Meyer sobre *P. Hamb.* IV, 7-8); tanto el acusado como el litigante se mantienen a disposición de la justicia hasta la resolución definitiva de la cuestión en litigio. En este sentido, el precepto de perseverar incansablemente en la oración (τῇ προσευχῇ προσκαρτεροῦντες; Rom 12, 12; cfr. Agapè II, p. 148) se desprende de la norma de mostrarse paciente en la θλῖψις de los últimos días; cfr. 1 Pet 4, 7: "El fin de todas las cosas está próximo. Sed, pues, reflexivos y sobrios para dedicaros a la oración".

370. Col 4, 2: "Sed asiduos en la oración —τῇ προσευχῇ προσκαρτεοεῖτε—, para que la oración os mantenga vigilantes en la acción de gracias";

consagran exclusivamente a su oficio de imploración o de intercesión [371]. Objetivamente, la vida de las primeras comunidades cristianas se presenta al historiador como una vida de oración en todo tiempo y en toda circunstancia [372]; de ahí también el epíteto de continuidad

---

Eph 6, 18: ἀγρυπνοῦντες ἐν πάσῃ προσκαρτερήσει καὶ δεήσει (cfr. E. L. HICKS, en *Journal of theol. Studies*, 1909, pp. 571 ss.). Los esposos podrán transitoriamente privarse el uno del otro a fin de fomentar las disposiciones requeridas para la oración, ἵνα σχολάσητε τῇ προσευχῇ (1 Cor 7, 5; el aoristo subjuntivo es ingresivo, cfr. J. WEISS, *Der erste Korintherbrief*[10], Göttingen, 1925, p. 174). El verbo σχολάζειν debe entenderse en relación con ἀποστερεῖτε ἀλλήλους que precede. Normalmente significa: disponer de tiempo, de ocio (MENANDRO, *Dyscolos*, 880), y "estar vacante, desocupado" cuando se trata de un lugar (Mt 12, 44; PLUTARCO, *C. Grac.* XII, 6); con dativo significa que se consagra el tiempo o el ocio a una determinada ocupación o persona (θεῶν θρησκείᾳ, DITTENBERGER, Or. 569, 23; φιλοσοφία, FILÓN, *Spec. leg.* III, 1; *P. Lond.* V, 1836, 14; desligarse por un lado para ligarse por otro. Así es como el faraón acusaba a los hebreos de su actitud "ociosa" o indolente en la fabricación de ladrillos cuando exclamaban: "Queremos ir a ofrecer sacrificios a nuestro Dios" (Ex 5, 8. 17). Así también, "vacar a la oración" no es solamente aplicarse y dedicarse a un oficio religioso, sino también estar disponible, libre para entregarse a él. De ahí la oposición tantas veces señalada por los Padres de la Iglesia entre *otium* y *negotium;* éste último hace a la oración "impracticable" (1 Pet 3, 7).

371. Aunque los Doce tenían que predicar el Evangelio hasta los confines del mundo, no quisieron disminuir el tiempo destinado a la oración, ni siquiera para dedicarse a obras de caridad como el servicio de las viudas, y así lo proclamaban: ἡμεῖς δὲ τῇ προσευχῇ ... προσκαρτερήσομεν (Act 6, 4).

372. Eph 6, 18: διὰ πάσης προσευχῆς καὶ δεήσεως προσευχόμενοι ἐν παντὶ καιρῷ (cfr. H. SCHLIER, *Der Brief an die Epheser*, Dusseldorf, 1957, p. 301). Cfr. πάντοτε προσεύχεσθαι (Rom 1, 9; Col 1, 3; 4, 12; 2 Thes 1, 11), εὐχαριστεῖν (1 Cor 1, 4; Eph 5, 20; 1 Thes 1, 2; 2 Thes 1, 3; 2, 13; Phil 4), ἐντυγχάνειν (Heb 7, 25), ἐν πάσῃ δεήσει (Phil 1, 4); διὰ παντὸς εὐλογεῖν (Lc 24, 53), δεῖσθαι (Act 10, 2) θυσία αἰνέσεως (Heb 13, 15) οὐ παυόμεθα προσευχόμενοι (Col 1, 9; cfr. Eph 1, 16). En cuanto a la oración *noche y día, prescrita* por el Señor (Lc 18, 7, la pone en práctica el mismo Jesús (Lc 6, 12; cfr. Mc 1, 35; Mt 14, 23-25), las viudas (Lc 2, 37; 1 Tim 5, 5), San Pablo (Act 16, 25; 1 Thes 3, 10; 2 Tim 1, 3) así como los ángeles del cielo (Apc 4, 8; 7, 15). Es evidente que estas fórmulas son hiperbólicas (cfr. el trabajo día y noche, 1 Thes 2, 9). Siguiendo a Ios 1, 8 y al Ps 1, 2 que exigen meditar la Ley día y noche, los de Qumrán, en cuanto pasaban de diez, se relevaban "todas las noches del año para leer en el Libro", pero también "para orar en común" (*Regla* VI, 6-8); auténticos esenios, "piadosos por encima de todo, casi no descansan y se levantan durante la noche para cantar alabanzas a Dios y para rezar" (FL. JOSEFO, *Guerra*, II, 8, 5; edit. V. ISTRIN, *Prise de Jérusalem*, París 1934, I, p. 138). El Maestro de Justicia ora al amanecer, al mediodía, al crepúsculo, en cada vigilia de la noche, el sabbat, cada mes y cada estación, en los tiempos litúrgicos (*I Q. H.* XII, 4-9; cfr. *Regla*, X, 1-8; con los comentarios de J. CARMIGNAC, *Les Textes de Qumrân*, París, 1961; M. DELCOR, *Les Hymnes de Qumrân*, París, 1962, *in h. l.*); equivale a decir que el *tiempo* para un religioso está determinado por Dios como una llamada a la oración; la duración de su existencia sigue el desarrollo de la plegaria. Es cierto que el Apóstol y la primitiva Iglesia recibieron del Espíritu Santo un don de oración extraordinario (de ahí la mención de la plegaria en el Espíritu, Ids 20; Rom 8, 15, 26; 1 Cor 12, 3; Eph 6, 18; y el origen de las Vigilias en la Liturgia cristiana, cfr. A. BAUMSTARK, O. HEIMING, *Nocturna Laus*, Münster, 1957). Los paganos se contentaban con hacer cada día la oración en favor de sus amigos: τὸ προσκύνημά σου ποιῶ καθ' ἑκαστην ἡμέραν (*Pap. gr. del Louvre*, 18).

y permanencia que San Pablo le atribuye: "incansablemente, sin interrupciones" [373]; lo opuesto a un recurso que se hace a Dios "de vez en cuando, por intervalos" [374].

La conversación con el Señor, tan intensa como asidua [375], es la adhesión misma del alma a su gran Dios y Salvador por la fe, la esperanza y el amor [376]: una presencia ardiente. Se expresa mediante todas las formas de adoración, de petición y de cantos de alegría [377]. Ningún género de vida, ningún estado psicológico queda exceptuado: "¿Alguno de vosotros tiene sufrimientos que soportar? ¡Que rece! ¿Se encuentra de buen humor? ¡Que cante himnos! ¿Hay alguno que esté enfermo? Que llame a los presbíteros de la Iglesia para que hagan oración por él" [378]. Es evidente que un cristiano que

---

373. Ἀδιαλείπτως προσεύχεσθαι (1 Thes 5, 17), εὐχαριστεῖν (1, 2; 2, 13), μνείαν ποιοῦμαι (Rom 1, 9; 2 Tim 1, 3; cfr. 1 Mach 12, 11; 2 Mach 13, 12). "Formado de α (privativa) y de διαλείπω: dejar un intervalo (de espacio y de tiempo), el adverbio ἀδιαλείπτως significa: sin cesar, sin interrupción. Sirve para designar el estado de una cosa o de un acto que no conoce interrupción de tiempo o de lugar. Así la idea contenida en ἀδιαλείπτως puede muy bien expresarse con el término positivo: continuamente" (E. DELAY, ΑΔΙΑΛΕΙΠΤΩΣ, en *Rev. de Théologie et de Philosophie*, 1950, p. 66). No hemos podido consultar R. KERKHOFF, *Das unablässige Gebet* (Munich, 1954), citado por todo el mundo, pero sin referencia de páginas. ¿No pudiera tratarse de una tesis dactilografiada y, por tanto, inutilizable?

374. Cfr. el juramento de un general tomando posesión de su cargo: προσκαρτερῶν τῇ στρατηγίᾳ ἀδιαλείπτως εἰς τὸ ἐν μεδενὶ μεμφθῆναι (*P. Oxy.* I, 82, 4-7).

375. 1 Thes 3, 10: νυκτὸς καὶ ἡμέρας ὑπερκπερισσοῦ δεόμενοι (cfr. el comentario de B. RIGAUX). El simple περισσῶς ya quiere decir: extremo, inconmensurable (cfr. Mc 6, 57), el compuesto ὑπερπερισσῶς puede significar "de una manera más que excesiva" (cfr. J. HERING, *Remarques sur Mc 7, 37*, en *Coniectanea Neotestamentica*, XI, 1947, p. 91), y traducirse ὑπερεκπερισσῶς por: infinitamente (cfr. Eph 3, 20; AGAPE II, pp. 27 ss.); por tanto, una extraordinaria insistencia en la oración prolongada de día y de noche.

376. Cfr. Lc 7, 45: οὐ διέλειπεν καταφιλοῦσά μου τοὺς πόδας.

377. "Pido ante todo que se hagan súplicas, oraciones, intercesiones, acciones de gracias" (1 Tim 2, 1); a lo que Santo Tomás comenta: "In quo aperte ostendit quod inter omnia necesaria ad vitam christianam, praecipua est oratio".

378. Iac 5, 13 (L. SIMON, *Une Ethique de la Sagesse*, Ginebra, 1961, pp. 176 y siguientes; cfr. *supra* p. 135, n. 179. La κακοπαθία consiste en sobrellevar los malos tratos, y toda especie de pruebas, reveses y penas (v. 10; 2 Tim 2, 9; FL. JOSEFO, *Guerra*, VI, 37), la fatiga y el desgaste de un trabajo penoso (IDEM, *C. Ap.* I, 278; FILÓN, *De praem.* 128; *De leg. al.* III, 135; DITTENBERGER, *Syl.* 547, 9-11; 700, 28-29; *B. G. U.* IV, 1209, 7; *Inscripciones de Lindos*, II, 2, p. 1009, 1. 9; J. POUILLOUX, *Choix d'Inscriptions grecques*, París, 1960, IV, 9: "asumiendo todos los peligros y todas las fatigas, πάντα κίνδυνον καὶ πᾶσαν κακοπαθίαν ὑπομίνας"; XIV, 31; 2 Mach 2, 26, pero también los sufrimientos que consigo lleva el servicio de Cristo (2 Tim 4, 5; cfr. 2, 3). Se opone a la relajación del enfermo que recupera fuerza y esperanza (εὐθυμία, término médico; cfr. W. K. HOBART, *The medical Language of St. Luke*, Dublín-Londres, 1882, pp. 289 ss.), al "corazón contento" (Prv 15, 15) u optimista (SÉNECA, recogiendo la palabra clave de Demócrito, llama a la εὐθυμια "el asiento estable del alma", De tranq. an. I, 18 ss., II, 3 ss.). jovial, lleno de empuje (εὐθύμως, Act 24, 10), tranquilizado después de

se orienta así hacia Dios, confiándole el cuidado de proteger y guiar su existencia, se ve libre de toda preocupación y solicitud [379]. El modelo de este espíritu de oración es la mujer viuda que "ha puesto definitivamente su esperanza en Dios —su único socorro— y persevera en las súplicas y oraciones noche y día" [380]. Cada uno de estas plegarias es una acto de confianza en la Providencia divina.

c) *La oración audaz y obstinada.* — La viuda de Lc 18, 2 ss. que se obstina audazmente pidiendo justicia es el tipo de la verdadera oración, directa, espontánea, que no cejará hasta que sea escuchada. El Señor ha prescrito aún otro matiz de audacia, inmediatamente después de la enseñanza del *Padre nuestro,* en la parábola del amigo importuno: para conseguir unos panes, con objeto de atender a un huésped, el importuno no duda en molestar a toda una familia, en mitad de la noche, violando todas las reglas de la cortesía y de la discreción. El interpelado no es capaz de resistir a una presión tan agresiva e insistente: "Os aseguro que, *debido a su descaro,* se levantará para darle todo lo que necesita" [381]. En su resolu-

---

haber escapado a un peligro (27, 22. 25. 36). Esta paz profunda es también el ideal de la vida contemplativa (cfr. PANECIO y PLUTARCO, Περὶ εὐθυμίας. *De Tanquillitate animi;* H. BROECKER, *Animadversiones ad Plutarchi libellum* ΠΕΡΙ ΕΥΘΥΜΙΑΣ, Bonn, 1954, pp. 20 ss; R. JOLY, *Le Thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité classique,* Bruselas, 1956, pp. 10 y siguientes). En toda circunstancia, el cristiano se vuelve a Dios para implorarle o para alabarle.

379. Phil 4, 6: "Por nada os inquietéis, sino que en todo tiempo, en la oración y en la plegaria, sean presentadas a Dios vuestras peticiones acompañadas de acción de gracias". G. DELLING, *Worship in the New Testament* (Londres, 1962).

380. 1 Tim 5, 5: ἤλπικεν ἐπὶ θεὸν καὶ προσμένει (mantenerse de modo duradero, perseverar, cfr. Mt 15, 32; Act 11, 23; 13, 43) ταῖς δεήσεσιν καὶ ταῖς προσευχαῖς. San Agustín (*In Ps 131, 23; Quaest. Evang.* II, 45) ve en esta viuda el tipo de la Iglesia que ora sin cesar; cabe también referirse a Lc 18, 2 ss. y a Ana "que no se ausentaba del Templo, sirviendo a Dios noche y día mediante ayunos y oraciones".

381. Lc 11, 8: διὰ τὴν ἀναιδείαν (cfr. *R. B.* 1961, p. 86), lit. "a causa de esta falta de vergüenza o de pudor". Este *hapax* neotestamentario sólo se utiliza una vez en el A. T., "cólera, *insolencia* e ignominia, cuando es la mujer la que domina al marido" (Eccli 25, 22). Se trata de una infracción de las costumbres, de una transgresión del orden natural. Acepción del adjetivo ἀναιδής que, además de su sentido de "impúdico" (Eccli 23, 6; Prv 7, 13; FL. JOSEFO, *Guerra,* II, 278: ἐν τοῖς αἰσχροῖς ἀναιδέστατος), significa la falta de respeto a un anciano (Dt 28, 50; cfr. Bar 4, 15-16), o la situación del perezoso que pierde todo sentido de la dignidad y prefiere mendigar antes que trabajar (Eccli 40, 30). El sustantivo, que en FL. JOSEFO sirve para expresar tanto la insolencia (*Vida,* 357; C. Ap. II, 22, 287), como una monstruosidad (*Guerra,* VI, 199), es raro en los papiros (no se encuentra en el suplemento de F. PREISIGKE, *o. c.* IV, 1, 1944; aparece en una lista de palabras, *P. Zen. Cair.* 59534, 21; en la defensa de Kronion, sacerdote de Tebtunis en el s II, víctima de la extrema insolencia de Kronios: τῇ ἑαυτοῦ τόλμῃ καὶ ἀναιδείᾳ en *Etudes de Papyrologie,* VIII (El Cairo, 1957, p. 104, 11; en la defensa de Aurelius, atacado en el siglo III por una mujer innoblemente desvergonzada: γυνὴ ἀναιδείᾳ μεγίστῃ καὶ θράσει κεχορηγημένη, *P. Osl.,* publicado por S. EITREM y L. AMUNDSEN, en *The Journal of Egyptian Archaeology,* 1954, p. 30; en fin, en un poema elegíaco sobre Meleagro editado por M. PAPATHOMOPOULOS, en *Recherches de Papyrologie,* Pa-

ción de obtener a toda costa lo que le hace falta, el solicitante elimina todo pudor y respeto humano y se comporta como un rudo, sin escrúpulos sobre la elección de los medios [382]. El Señor no puede menos de alabar semejante audacia y decisión [383]. El mismo acaba de enseñar la oración al Padre que está en los cielos, pidiendo la santificación de su Nombre y la venida de su Reino; pero, en virtud de la αἰδώς— ese temor religioso que se experimenta ante lo sagrado [384]—, el creyente tendrá escrúpulo en usar de una excesiva liber-

---

rís, 1962, II, p. 101); pero dos buenos paralelos son el de ARQUÍLOCO: "Bebiendo abundantemente vino de calidad sin ninguna preocupación por pagarlo..., ni siquiera te habíamos invitado y te has presentado en nuestra casa como si fueras un amigo de confianza. Verdaderamente tu vientre, privándote de sentido y de razón, te ha hecho perder todo pudor (εἰς ἀναιδείην)" (*Frag.* 94, ed. Lasserre), y el del *P. Cair. Isid.* LXXV, 16: seis aldeanos en estado de embriaguez, audazmente confiados en la impunidad de su buena fortuna (θορροῦντες) forzaron, allanaron y robaron la casa de Isidoro, pretendiendo además impúdicamente ampararse del beneficio de la ley: ὅθεν τῆς τηλικαύτης αὐτῶν ἀναιδίας δεομένης κτλ; comparar la impudicia del borracho que narra FL. JOSEFO (*C. Ap.* I, 46, ἀναιδῶς; *Guerra*, I, 490: Herodes, ese viejo sin pudor); los judíos, menospreciando a Nerón por su blandura... se llenaron de desvergonzadas esperanzas y manifestaron sus inmoderados deseos, πρὸς ἐλπίδας ἀναιδεῖς, ἀμέτρους τὰς ἐπιθυμίας (*Guerra*, VI, 337; cfr. PÍNDARO, *Nem.* XI, 46: La esperanza desvergonzada —ἀναιδεῖ ἐλπίδι— tiene encadenados a los hombres con sus ambiciones irrealizables). El *incipit* de Cn. V. Capitón, prefecto del emperador Claudio en Egipto, del 7 de diciembre del año 48 de nuestra era, es muy sugestivo: "Desde hacía tiempo estaba yo informado de las pesadas cargas causadas por las exacciones de personas que abusaban de sus poderes con ambición y con impudencia, πλεονεκτικῶς και ἀναιδῶς (*Sammelbuch*, 8248, 15-17; cfr. el comentario de P. JOUGET, *Observations sur les Inscriptions grecques de l'oasis de Khargeh*, en *Atti del IV Congresso internazionale di Papirologia*, Milán, 1936, p. 8); HERÁCLITO, *Alegorías de Homero*, LXX, 11 incluye entre "las mil facetas de la impudencia" la rapacidad, la audacia y la ambición; cfr. *P. Ryl.* II, 141: negándose sin pudor a pagar (37 de nuestra era).

382. La ἀναιδεια caracteriza a menudo la prosecución de un fin por medios deshonestos: "Málicos consiguió a fuerza de impudencia ganarse a los hijos de Antípater" (FL. JOSEFO, *Guerra*, I, 224). "Feroras, desesperado de poder salvarse empleando medios honestos, buscó la salvación en la impudencia" (I, 504). Antípater aún tenía un rayo de esperanza (ἐλπὶς ἱλαρωτέρα), "tal vez a fuerza de impudencia y de astucia, sus únicos medios de salvación, consiguiera disipar la tempestad" (I, 616). Cfr. TEOGNIS, 291: "Todo sentido de honor ha desaparecido; la impudencia y el ultraje (ἀναιδείη δὲ καὶ ὕβρις) han triunfado sobre la justicia"; HESÍODO, *Trab.* 324 etc. La eficacia de la plegaria sin respetos humanos, que pasa por encima de todas las prohibiciones legales, se ilustra con la curación del leproso de Mc 1, 40-45, que fuerza la entrada de la casa donde se halla Jesús ("Si tú quieres, puedes purificarme") y logra su curación por contacto (el Maestro toca al intocable). Aunque la situación de Jesús es molesta (ὀργισθείς, v. 14), y no puede "entrar en la ciudad en pleno día", cede a tan grande audacia y a los impulsos de su corazón, y no puede rehusar la curación; cfr. CH. MASSON, *Vers les sources d'Eau vive* (Lausana, 1961) 11-19.

383. Cfr. la παρρησία de la oración 1 Ioh 5, 14-15). En HESÍODO, αἰδώς y θάρσος se oponen (*Trab.*, 319).

384. Cfr. Gen 20, 11; Prv 1, 7 (Hab 2, 20); Heb 12, 28: λατρεύειν ... μετὰ αἰδοῦς καὶ εὐλαβείας (según numerosos *mss.*; sobre la εὐλαβεία de la oración de Cristo, cfr. Heb 5, 7). En el orden de las relaciones sociales αἰδώς designa el comportamiento del hombre honesto que respeta las conveniencias (de ahí Tim 2, 9; FILÓN: *Vid. cont.* 33); cfr. los excelentes

tad en sus súplicas, vacilará en interpelar al Dios santo de una manera demasiado intempestiva y poco considerada. Y sin embargo, un niño ignora esta timidez y "vacía su corazón" (1 Sam 1, 15) ante su Padre. La tradición de Israel está de acuerdo en autorizar esta conducta [385].

Se trata de algún modo de hacer violencia a Dios, por lo que muy bien cabe hablar de lucha, sobre todo, desde que Aarón, tomando la oración como arma de su ministerio (τὸ τῆς ἰδίας λειτουργίας ὅπλον), "entabló el combate, προεμάχησεν" contra la cólera divina (Sap 18, 21). También fue durante su *agonía* cuando Jesús manifestó la intensidad de su oración (Lc 22, 45) por "un violento clamor y lágrimas" (Heb 5, 7). Desde entonces, no sólo Epafras "combate por vosotros en sus oraciones" [386], sino que todos los cristianos, uniéndose para prestarse mutua ayuda [387], combaten juntos mediante sus plegarias [388] para derribar los obstáculos que levanta el poder diabólico. Es indudable que tales oraciones exigen el aumen-

---

análisis de R. BULTMANN (*in h. v.*, en G. KITTEL, *Th. Wört.* I, 168-171) y C. E. F. VON ERFFA (Αἰδώς *und verwandte Begriffe*, en *Philologus-Suppl.* XXX, 2, Leipzig, 1937); éste subraya la afinidad de ἀν. y ὕβρις (pp. 49, 109). Cfr. DEMÓCRITO: "No hay que tener más respeto (αἰδεῖσθαι) por los demás que por uno mismo" (*Frag.* 264; ed. Diels[6], II, p. 199).

385. "No le deis reposo" (Is LXII, 7); "Levántate, Yavé" (Ps 10, 12; 44, 27; 74, 22); "¡Despiértate! ¿Por qué duermes, Señor? Sal de tu sueño" (44, 24). La oración es una especie de lucha contra Dios. S. H. BLANK cita diversos ejemplos, especialmente el combate de Jacob con el ángel (Gen 32, 24 ss.; *Men against God. The promethean Element in biblical Prayer*, en *Journal of biblical Literature*, 1953, pp. 1-14; cfr. J. L. MCKENZIE, *Jacob at Peniel*, en *The cath. biblical Quarterly*, 1963, pp. 71-76). Sobre todo, hay que evocar la constante oración de Jesús "durante los días de su carne" (Heb 5, 7 ss.), que culmina en Getsemaní (Mc 14, 32-42; Ioh 12, 27-30). Ante los asaltos decisivos de Satán, que ataca al Pastor, dispersa a los discípulos y provoca las negaciones del mismo Pedro (Lc 22, 31 ss.), la oración "de agonía" del Señor es plenamente eficaz y que como modelo de oración victoriosa para todos los cristianos; cfr. T. BOMAN, *Der Gebetskampf Jesu*, en *New Testament Studies* X, 1964, pp. 261-73.

386. Col 4, 12: πάντοτε ἀγωνιζόμενος ὑπερ ὑμῶν ἐν ταις προσευχαῖς.

387. 2 Cor 1, 11: συνυπουργοῦντων καὶ ὑμῶν ὑπερ ἡμῶν τῇ δεήσει.

388. Rom 15, 30: συναγωνίσασθαι μοι ἐν ταῖς προσευχαῖς ὑπερ ἐμοῦ (cfr. AGAPÈ II, pp. 194 ss.; O. MICHEL, *Der Brief an die Römer*, Göttingen, 1955, p. 336: *Gebestkampf*).*El hapax* bíblico συναγωνίζεσθαι "participar" en una misma batalla, combatir en el mismo ejército" (cfr. *Décret des Korésiens*, editado por L. ROBERT, *Hellenica*, XI-XII, París, 1960, p. 133) expresa con fuerza la energía y la potencia de esta apelación al poder de Dios. Es un axioma fundamental de la piedad israelita el poner la confianza en el Nombre de Yavé y el apelar a su socorro (Ps 124, 8; cfr. 18, 41; 33, 20-22; 54, 3; 89, 24-25). Hay, en efecto, equivalencia entre el Nombre y el Poder divino; y en la guerra, el Nombre de Dios combate con sus elegidos (20, 8; 44, 5-6; 60, 14; 108, 14; 118, 110-112). Mientras Goliat se adelanta armado de espada, lanza y venablo, David sale a su encuetro "en el Nombre de Yavé de los ejércitos, el Dios de las tropas de Israel" (1 Sam 17, 45), es decir, armado con el poder del Nombre divino. Antes de la batalla contra Zerak el etíope, el rey Asa invoca a Dios: "No hay diferencia para ti entre socorrer a un poderoso y socorrer a un débil; socórrenos pues, Yavé, nuestro Rey, porque en Ti nos apoyamos, y en tu Nombre hemos venido a luchar contra esta multitud (2 Par 14, 10). Cfr. S. H. BLANK, *l. c.*, pp. 75-79.

to de fuerza que da el *Pneuma* divino [389]; acudiendo en socorro de nuestra debilidad, El "intercede" victoriosamente (Rom 8, 26).

d) *La oración eficaz.* — El Señor, que recomienda vivamente a sus discípulos la oración, asegurándoles la benevolencia y el amor con que les oye al Padre celestial [390], les enseña también que serán escuchados en la medida en que estén unidos y se apoyen en su intercesión [391]. Les había prometido que cuando subiera al cielo imploraría en su favor (Ioh 14, 16; 16, 26). Parece incluso que ha resucitado para poder encontrarse en presencia de su Padre y ejercer de modo permanente su ministerio sacerdotal de intercesor, del que depende la salvación de sus discípulos [392]. En efecto, Dios, que lo ha sometido todo al poder de su Hijo para realizar su designio de salvar al mundo, no puede rechazar ninguna petición de tal Sacerdote (cfr. Ioh 11, 22. 42). Por eso Jesús insiste constantemente en la eficacia de la oración de su Iglesia cuando está unida a la suya, tomando apoyo y fuerza en su crédito junto al Padre [393]. Más exactamente: cuando

389. Διὰ τῆς ἀγάπης τοῦ πνεύματος. Rom 15, 30.

390. "Pedid y se os dará; buscad y hallaréis; llamad y se os abrirá. Porque quien pide recibe, quien busca halla y a quien llama se le abre. Pues ¿quién de vosotros es el que, si su hijo le pide pan, le da una piedra, o, si le pide un pez, le da una serpiente? Si, pues, vosotros, siendo malos, sabéis dar cosas buenas a vuestros hijos, ¡cuánto más vuestro Padre, que está en los cielos, dará cosas buenas a quien se las pide!" (Mt 7, 7-11; cfr. K. H. KRAELING, *Seek and you will Find*, en A. WIKGREN, *Early christian Origins. Study in honor of H. R. Willoughbhy*, Chicago, 1961, pp. 24-34). Cfr. Eph 3, 20: Dios tiene poder "para hacernos bien muy por encima, infinitamente más allá de todo lo que podamos pedirle"; Iac 5, 16: "Mucho puede la oración fervorosa del justo" (cfr. STRACK-BILLERBECK, I, pp. 450 ss., III, página 760). Los Apóstoles pudieron aprender la eficacia de la oración en los milagros que Cristo constantemente realizaba con aquellos que se lo pedían: "Si quieres, puedes curarme. Quiero" (Lc 5, 12-13).

391. "Si dos de vosotros en la tierra os unís para pedir una cosa cualquiera, mi Padre que está en los cielos os la concederá. Porque donde están dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy en medio de ellos (Mt 18, 19-20). Esta "sinfonía" o concordancia de voces y de corazones (cfr. 1 Cor 7, 5) es análoga a la "comunidad de alma" (ὁμοθυμαδόν) de Act 1, 14; 2 46; 4, 24 ss. (cfr. J. DUPONT, *Notes sur les Actes des Apôtres*, en *R. B.* 1955, pp. 45 ss.; *La première comunauté chrétienne*, en *Recueil L. Cerfaux*, Gembloux, 1954, II, pp. 146 ss).

392. Heb 7, 25: "Es, por tanto, perfecto su poder de salvar a los que por El se acercan a Dios y siempre vive *para* interceder por ellos". La salvación inaugurada por la encarnación y la oblación en el Calvario, con un espíritu eterno (cfr. Heb 2, 3; 9, 14), será infaliblemente consumada gracias a la oración del Sumo Sacerdote celeste: σῴζειν = τὸ ἐντυγχάνειν; 9. 24: νῦν ἐμφανισθῆναι τῷ προσώπῳ τοῦ θεοῦ ὑπὲρ ἡμῶν; Rom 8, 34: ¿Quien condenará? Cristo Jesús, el que murió, aún más, el que resucitó, el que está a la diestra de Dios, es quien intercede por nosotros". Cristo forma parte del tribunal ante el que tenemos que comparecer, pero lo hace como Abogado encargado de defender nuestra causa, cfr. 1 Ioh 2, 1.

393. Ioh 16, 23-24: "En aquel día... cuanto pidiéreis al Padre, os lo dará en mi Nombre... Pedid y recibiréis"; v. 26: "En aquél día, pediréis en mi Nombre"; 15, 16; 14, 13-14: "Lo que pidiéreis en mi nombre, yo lo haré... Si me pidiéreis alguna cosa en mi nombre, yo la haré"; αἰτήσητε με es difícil; pero está bien atestiguado (cfr. P^{66}, ἐαν τι αἰτησηται μαι). Así también los Apóstoles conseguirán milagros "en su Nombre" (Act 3, 6; 4, 10; 16, 18; cfr. Mc 16, 17) y la Iglesia "le invocará" (1 Cor 1, 2; Act 22, 16).

el discípulo ora, si está unido y asimilado a Cristo [394], sólo hay una oración que se eleva hacia Dios [395], la del Mediador que representa a todos sus hermanos (Heb 2, 11-13).

Todo consiste en permanecer unido al Señor por la fe y la caridad, de tal modo que viva en nosotros y el Padre nos ame en virtud de esa comunión (Ioh 16, 26; cfr. Mt 7, 21). A esta condición fundamental se refieren los Apóstoles cuando denuncian las oraciones mal hechas [396], o en malas condiciones [397]. Sin duda el respeto religioso que se debe a Dios exige presentarse con un porte y una compostura convenientes [398], con la mente bien dispuesta (1 Cor 14,

---

394. Jesús precisa: "si me amáis, guardaréis mis mandamientos, y yo rogaré al Padre" (Ioh 14, 15); "Si permanecéis en mí y mis palabras permanecen en vosotros, pedid lo que quisiéreis" (15, 7).

395. Según Apc 5, 8; 3-4, los ángeles recogen "las plegarias de los santos" como un incienso que esparcen sobre los carbones ardientes del gran Altar —el sacrificio de Cristo— y el perfume que emana resulta agradable a Dios; cfr. Act 10, 4. 31. Se sabe que la humanidad de Cristo es el templo vivo donde el creyente encuentra a Dios (Ioh 2, 21; Apc 21, 22); un cristiano es impensable fuera de ese santuario (*pro-fanum*). "Jesucristo es un solo hombre, con su cabeza y su cuerpo, es el salvador del cuerpo y de los miembros de ese cuerpo, porque cabeza y cuerpo son dos en una sola carne y con una sola voz, *Erunt duo in voce una*" (San Agustín, *in Ps LXI*, 4; *P. L.* XXXVI, 730).

396. Iac 4, 3: "Pedís y no recibís, porque pedís mal, para dar satisfacción a vuestras pasiones". El objeto de la oración eficaz no ha de ser la satisfacción del egoísmo, sino el cumplimiento de la voluntad de Dios (Mt 6, 10, 33; 1 Ioh 3, 22; 5, 14), según el Maestro con su propio ejemplo había enseñado (Mc 14, 36). "Los ojos del Señor miran a los justos, y sus oídos atienden su oración, pero el rostro del Señor está contra los que obran el mal" (1 Pet 3, 12). En su comentario sobre 1 Ioh 5, 14, S. Agustín se extiende ampliamente en explicar por qué San Pablo pudo no ser escuchado (2 Cor 10, 10): Dios no realiza siempre nuestros deseos explícitos, pero siempre nos escucha en orden a concedernos la salvación (*Tract.* VI, 5-8).

397. 1 Pet 3, 7, después de prescribir a los maridos que sean comprensivos en la vida familiar y que traten a su mujer con el religioso respeto de la caridad, concluye: "así vuestras oraciones no se verán impedidas"; ἐγκόπτειν "clavar un clavo a golpes, hacer una incisión, interceptar el camino a alguien, levantar un obstáculo, impedir" (Rom 15, 22; Gal 5, 7; 1 Thes 2, 18); la ἐγκοπή es, pues, "el obstáculo" que detiene la oración en su ascenso hacia Dios, que le impide alcanzar su objeto; en este caso, la oración no es eficaz, si no hay amor fraterno. Lo mismo sucede con la ausencia de ira y de disputa que requiere 1 Tim 2, 8.

398. Los hombres con la cabeza descubierta, las mujeres decentemente vestidas (1 Cor 11, 4-5, 13, 1 Tim 2, 9). La prohibición para las mujeres de llevar vestidos de lujo, mantos de púrpura, prendas bordadas, adornos de oro, e incluso de acicalarse, es corriente en los reglamentos cultuales (*Supl. epigr. gr.* XI, 1258; *Insc. Lind.*, II, 487. F. Sokolowski, *Lois sacrées des cités grecques Suppl.*, París, 1962, pp. 72, 106; Dittenberger, *Syl.* 736, 16-26, 999). Roma, en cambio proponía a las matronas un modelo de elegancia femenina en el atuendo de la diosa a la que dirigían su devoción, y honraba a esas *univirae* permitiéndoles vestir púrpura y oro, con lo cual se señalaba su filiación cultual a la *Mater Matuta* (cfr. J. Gage, *Matronalia*, Bruselas, 1963, pp. 118, 182, 197). Tal vez las Pastorales, que bastante a menudo reflejan un ambiente romano, quieren en parte reaccionar contra estos privilegios, demasiado propicios a la coquetería femenina.

15), sin perderse en vana palabrería [399]. Sabiendo a quién habla, el cristiano se refugia en lo más intimo de su ser [400], seguro de que su Padre le ve y de que, como es bueno y fiel, está dispuesto a escucharle [401]. Sólo debe preocuparse de que sus manos, que se alzan suplicantes, sean "santas, sin cólera ni disputa" [402], y por tanto no pedir nada sin antes purificar su corazón y reconciliarse con sus hermanos [403]. Entonces ya no ha de inquietarse por el modo de obtener lo que desea, "cómo ha de pedir para pedir como conviene" (Rom 8, 26), pues su alma está abierta a la acción del Espíritu Santo, quien personalmente intercede con su poder soberano.

e) *¿Qué hay que pedir?* — El Señor lo ha precisado, en líneas generales, en el *Padre nuestro;* pero insiste de modo especial en el cumplimiento de la voluntad divina (Ioh 12, 27-28; Mc 14, 36), el perdón de los pecados [404], la preservación del mal [405] y del Maligno

399. Mt 6, 7-9 (sobre la *batología,* cfr. C. SPICQ, *Dieu et l'homme,* p. 64); 1 Pet 4, 7: "Discretos y sobrios para dedicaros a la oración". E. J. BICKERMAN, *Bénédiction et prière,* en *R. B.* 1962, pp. 524 ss.

400. Mt 6, 5-6; cfr. Ioh 4, 23-24. Verdaderamente Jesús empieza una era nueva desde el punto de vista de la oración interior" (F. HEILER, *Das Gebet,* Munich, 1923, p. 239).

401. Mt 11, 24; 21, 22: "Todo cuanto con fe pidiéreis en la oración, lo recibiréis; glosado por Iac 1, 6: "Pida con fe (la sabiduría) sin vacilar en nada, que quien vacila es semejante a las olas del mar, movidas por el viento y llevadas de una a otra parte. Hombre semejante no piense que recibirá nada de Dios. Es varón indeciso e inconstante en todos sus caminos"; 5, 16: la oración enérgica del justo tiene un gran poder (cfr. el comentario de J. SIMON, *o. c.,* pp. 181 ss.).

402. 1 Tim 2, 8. La elevación de las manos es como la ofrenda de sí (Ps 141, 2; cfr. 28, 2; 63, 5). Agataquide de Cnido describe: "Los que se llaman judíos... permanecen en los templos hasta el atardecer y allí, extendidas las manos, hacen sus oraciones" en (FL. JOSEFO, *C. Ap.* I, 209); sobre las manos puras, cfr. DEMÓSTENES, *C. Timocr.* XXIV, 60; LUCIANO, *De sacr.* 13; PAUSANIAS, X, 10, 5: "Sola entre sus hermanas, Hipermestra conservó las manos puras"; F. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées des Cités grecques. Suppl.,* París, 1962, n. 59, 13; R. GINOUVÈS, *Balaneutikè* (París, 1962) 307-318, 376, 409-416; J. DUPONT, ΤΑ ΟΣΙΑ ΔΑΥΙΑ ΤΑ ΠΙΣΤΑ, en *R. B.* (1961) 102, n. 46; M. BELLIS, *"Levantes puras manus",* en *Ricerche di Storia religiosa* (1954) 9-39; en relación con 1 Cor 7, 5, unión concorde de los esposos y castidad "para dedicarse a la oración"; FILÓN, *De praem.* 84: ¿Cuál es la nación grande?... Aquella en la que Dios escucha oraciones hechas con espíritu de santidad y acude en cuanto se le invoca con una conciencia pura". TERTULIANO, *Exhort. ad Castitatem,* 10; *Testamento Neftalí,* VIII, 8.

403. Mc 11, 25; Mt 5, 23-24. Orar, sin reunir las condiciones para ser escuchado es "tentar a Dios" (cfr. Lc 4, 12), pidiéndole una intervención inmoral o inconveniente (por ejemplo, para obtener lo que no es de ningún modo necesario, o incluso es malo), y además apoyándose exclusivamente en el puro milagro, sin cooperar con el propio esfuerzo (cfr. Act 15, 10; 2 Tim 2, 15). Tales oraciones resultan altamente injuriosas (cfr. SANTO TOMÁS, II-II, q. 97, a. 3, ad 2 um) y serán severamente castigadas (Mt 18, 32-35; Heb 3, 9).

404. Mc 11, 26; Mt 18, 23-35; Lc 18, 9-14; 23, 34; Act 8, 22; 1 Ioh 5, 16: "Si alguno ve a su hermano cometer un pecado que no lleva a la muerte, ore y le alcanzará la vida"; le arrancará del fuego (Ids 23).

405. Ioh 17, 15 (cfr. la precisión: que vuestra huida no suceda en invierno, Mt 24, 20; deseo que te portes bien, 3 Ioh 2); cfr. Act 8, 24; Rom 15, 30.

(Mc 9, 29), el evitar las tentaciones (Mt 26, 41) y el don del alimento (Lc 11, 5). Lo resume diciendo que hay que pedir "cosas buenas" (Mt 7, 11), todo "aquello que necesitamos" (Lc 11, 8) y la participación del Espíritu Santo [406]. A lo cual añade: la unión de todos los hijos de Dios (Ioh 17, 21) y la multiplicación de las vocaciones misioneras [407].

Sin duda que los Apóstoles son fieles a las intenciones del Maestro cuando piden por los enfermos (Iac 5, 14), por el éxito de un proyectado viaje (Rom 1, 10), por la liberación de los prisioneros [408]; pero lo son sobre todo cuando se preocupan de la vida cristiana de los fieles: de que se muestren dignos de su vocación (2 Thes 1, 11) y de que crezcan en la caridad (Phil 1, 9), bien asentados en la voluntad divina (Col 4, 12; cfr. 1, 9), provistos de toda sabiduría e inteligencia espiritual [409]. También piden por la eficacia de la predicación (2 Thes 3, 1; Col 4, 3) y especialmente por la salvación de los judíos (Rom 10, 1).

Si San Pablo —siguiendo el ejemplo del Maestro— pide por sus discípulos, éstos a su vez deben interceder por su Padre espiritual [410], por todos los "santos" (Eph 6, 18), los unos por los otros (Iac 5, 16), por todo el género humano [411], por sus enemigos [412], de modo particular por los reyes y las autoridades constituídas [413], es

406. Lc 11, 13; Ioh 14, 16; cfr. Act 4, 31; 2 Cor 13, 13; Phil 1, 19.

407. Mt 9, 38 = Lc 10, 2: "Pedid, pues, al dueño de la mies para que envíe obreros a su mies". En Mt esta palabra precede a la misión de los Doce; en Lc introduce el envío de los sesenta y dos. Este último contexto es mejor, ya que se trata de la travesía de Samaria (Lc 9, 52) donde Jesús ha desarrollado la comparación de los apóstoles-segadores (Ioh 4, 35-38). Cfr. G. GAMBA, *La portata universalista dell'invio dei settanta (due) Discepoli* (Turín, 1963).

408. Act 12, 5; Phil 1, 19; Philm 22.

409. 1 Cor 14, 13-14; Iac 1, 5 (con el comentario de *R. B.* 1960, pp. 217 ss.).

410. 1 Thes 5, 25; Rom 15, 30; Eph 6, 19; Heb 13, 18.

411. 1 Tim 2, 1: ὑπὲρ πάντων ἀνθρώπων, los hombres, a los que Dios quiere salvar (v. 4). "Licinio expulsó de su casa a todos los cristianos, privándose el desgraciado de la oración que dirigían a Dios por él, de esa plegaria que los cristianos deben hacer por todos los hombres según la enseñanza tradicional" (EUSEBIO, *Hist. Ecl.* X, 8, 10).

412. Mt 5, 14 (AGAPÈ I, pp. 17 ss.); cfr. E. STAUFFER, *Liebt eure Feinde,* en *Die Botschaft Jesus damals und heute* (Berna, 1959) 119 ss.

413. 1 Tim 2, 2: ὑπὲρ βασιλέων. Algunos se han extrañado de este plural, como si se refiriese a emperadores co-reinantes (aunque no lleva artículo); pudiera también aplicarse a una pareja real: ἐις ἀμφοτέρους τοὺς βασιλέας = Tolomeo Epifanio y su mujer Cleopatra (FL. JOSEFO, *Ant.* XII, 155; cfr. L. ROBERT, *Hellenica,* VII, París, 1949, p. 7, 1. 12; p. 9, 1, 13; A. y L. BERNARD, *Les Inscriptions grecques et latines du colosse de Memnon,* París, 1960, n. 30, 3). Pero si *Basileus* puede designar al soberano en sentido estricto (Act 4, 26; 9, 15; cfr. los textos en V. EHRENBERG, A. H. M. JONES, *Documents illustrating the Reings of Augustus and Tiberius*[2], Oxford, 1955, pp. 101 ss. A. PELLETIER, *Fl. Josèphe adaptateur de la Lettre d'Aristée,* París, 1962, pp. 288-295, 112), como opuesto al tirano (cfr. F. CUMONT, *L'Egypte des Astrologues,* Bruxelas, 1937, pp. 25 ss.), generalmente se aplica a los reyezuelos (Ioh 4, 46-48; con el comentario de M. J. LAGRANGE, *in h. l.*), a los reyes aliados o vasallos (*Res gestae divi Augusti,* 31 y 33; TÁCITO, *Hist.* II, 81 etc.). Es asociado también a los prefectos (ἔπαρχοί; cfr. FL. JOSEFO, *Ant.*

decir, por todos los que de algún modo, ejercen el poder público: desde el Emperador en persona [414] y los príncipes de los pequeños estados (*dynastes*), con sus *aulikoi* en todos los grados, pasando por los grandes señores y magnates [415], hasta los oficiales de toda gradación y los funcionarios más subalternos [416]. Su influencia es grande en las tribus, en los núcleos rurales y en las grandes ciudades (Act 19, 35) para arbitrar los conflictos jurídicos (1 Cor 6, 1; cfr. Act 24, 26), hacer prevalecer la moderación y la tolerancia (Act 18, 15) y mantener la concordia.

Cuando los cristianos piden a Dios "por los Reyes", no es porque les importe la prosperidad del Estado según la mentalidad moderna —esto les preocupa muy poco [417]—, sino porque a semejanza de sus contemporáneos [418] viven en una época en la que todo de-

---

XIX, 282; casi sinónimo de ἡγουμενοί: virreyes de Egipto, cfr. N. HOWEIN, *L'Egypte romaine*, Bruselas, 1912, pp. 260 ss., la carta de Claudio a los alejandrinos, en *Corp. Pap. Jud.* II, 153, 59 y 67) en el *Gnom. Idiol.* (§ 37; con el comentario de los προστάγματα βασιλέων, en *Crónica de Egipto*, 1950, p. 322, n. 4), y designa a menudo jefes sin poder absoluto, que ejercen una función de estado más o menos amplia (A. AYMARD, ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΜΑΚΕΔΟΝΩΝ, en *Rev. Internat. des Droits de l'Antiquité*, 1950, p. 79), todo personaje rodeado de una clientela, incluso el patrón de un parásito (TERENCIO, *Phorm.* 70; PLAUTO, *Capt.* 92; *Men.* 902; *Stich.* 455), un magistrado epónimo (FR. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées de l'Asie Mineure*, París, 1955, n. XLI, 3; XLVI, 5; XLIX, A, 5, L, 22), un arquégeta (PLUTARCO, *Lyc.* 6; *Solon*, II, 6; *Inscript. Delos* 35; cfr. P. ROUSSEL, *Délos colonie athénienne*, París, 1916, p. 375)... Es decir, puede tratarse de personajes tan variados como modestos, pero siempre influyentes en su campo de atribuciones.

414. Sobre el emperador-César, cfr. la bibliografía dada por J. MODRZEJEWSKI, *La Dévolution à l'Etat des successions en deshérence dans le Droit hellénistique*, en *Rev. Internat. des Droits de l'Antiquité*, 1961, p. 112, y CL. GORTEMAN, *Un fragment de Chronique mondiale, P. Copte Bala' izah 55*, en *Chronique d'Egypte*, 1956, p. 395.

415. Μεγιστᾶνες, Mc 6, 21; Apc 6, 15; 18, 23; cfr. Dan 1, 3; Eccli 4, 7; 10, 24.

416. Tribunos (χιλίαρχοι, Mc 6, 21; Apc 19, 18); empleados civiles (πραγματικοί) etc. Sobre el papel que un centurión desempeñaba en los negocios civiles en todo el imperio, cfr. C. B. WELLE, *The Excavations at Dura-Europos* (New Haven, 1959) V, 1, p. 395, n. 1.

417. Aunque respetan el poder de un modo eminente, cfr. Rom 13, 1-7; Tit 3, 1; 1 Pet 2, 13, 17 (AGAPÈ II, p. 324 ss.); en conformidad con la moral del A. T. (cfr. C. SPICQ, *Saint Paul. Les Epîtres Pastorales*, París, 1947, páginas 54 ss.; H. SCHLIER, *Le Temps de l'Eglise*, Tournai, 1961, pp. 15-28); pero cfr. R. HANANIA, jefe de los sacerdotes, que decía: "Ora por el bienestar del imperio porque, si no le temiéramos, nos devoraríamos vivos unos a otros" (*Pirqé Aboth*, III, 2).

418. A raíz de la decadencia de la *polis*, se constituye una "civilización del *Basileus*" (A. AYMART, *L'Orient et la Grèce antique*, París, 1953, páginas 390 ss.), en virtud de la ideología del Soberano: ley encarnada y viviente, bienhechor y mecenas, auxiliador (βοεθός) y salvador, dotado de una insigne benevolencia (εὐνοια) y filantropía (cfr. C. SPICQ, *La Philanthropie hellénistique, vertu divine et royale*, en *Studia theologica*, 1958, pp. 169-191), en el que se reúnen genio y poder. Es un ἐπιφανής, "una divinidad que se manifiesta" (cfr. AGAPÈ, III, pp. 24 ss.). Es, pues, lógico que se le adore, y la fórmula ὑπερ βασιλέως se lee precisamente en las inscripciones litúrgicas, para la consagración de un santuario o para la ofrenda de un sacrificio en favor del príncipe (cfr. los textos en M. LAUNEY, *Recherches sur les*

pende del Príncipe, de cuya providencia pende el destino de cada uno de sus súbditos [419]. Por tanto, para que la Iglesia pueda realizar al máximo su vocación, tributando a Dios un culto permanente y asegurando a sus miembros la posibilidad de una auténtica vida religiosa, necesita un mínimo de circunstancias humanas favorables, y ante todo la paz, bien común por excelencia de toda sociedad humana [420]. Por eso San Pablo espera del buen gobierno de las autoridades: "que podamos llevar una vida serena y tranquila, con toda piedad y dignidad" [421].

Armées hellénistiques, París, 1950, II, pp. 853-856). Un reglamento cultual de Efeso del siglo III pide incluso que se hagan oraciones por el senado, por el pueblo de Roma y por el de Efeso, cfr. F. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées. Suppl.* París, 1962, n. 121, 15 ss.

419. Cfr. L. CERFAUX, J. TONDRIAU, *Le Culte des Souverains*, (París, 1957) 147; "En adelante, el hombre elevará desde abajo sus ojos, cargados de gratitud y de esperanza, hacia otro hombre cuya superioridad reconoce y admira" A. AYMART, *o. c.* p. 400).

420. PLATÓN, *Carm. 160 b*: ἡσύχιος, ὁ σώφρων βίος; *Leyes* VII, 803 *d*: κατ' εἰρήνην βίον; IX, 880 *d*: las leyes enseñan a la gente honrada "cómo comportarse unos con otros si quieren vivir en paz y con mutua benevolencia". Ἡσύχις es un nombre propio en un epitafio de Beth-Shearim (cfr. B. LIFSHITZ, *La vie de l'au-delà dans les conceptions juives*, en *R. B.* 1961, p. 403).

421. 1 Tim 2, 2: ἵνα ἤρεμον καὶ ἡσύχιον βίον διάγωμεν ἐν πάσῃ εὐσεβείᾳ καὶ σεμνότητι cfr. FILÓN, *De praem.* 121: la tranquilidad es la recompensa divina del alma iniciada en los misterios divinos; § 128: ἡσυχία es la tregua concedida por el enemigo, el respiro en medio de las pruebas; cfr. FL. JOSEFO, *C. Ap.* II, 114). La fórmula es específicamente helenística; los dos sinónimos "calma y tranquilidad" acentúan la importancia de una libertad exterior sin obstáculos y de la serenidad del corazón. El ideal es tanto judío como griego y romano (EPICTETO, I, 10, 2: "Un prefecto de víveres en Roma... se prometía pasarse el resto de su vida en la calma y la tranquilidad", III, 13, 7: "Zeus, sólo consigo mismo y en calma... vive dedicado a pensamientos que convienen a lo que es"; es el modelo del sabio; cfr. A. JAGU, *Saint Paul et le Stoïcisme*, en *Rev. des Sciences religieuses*, (1958, p. 234; J. M. ANDRÉ, *Recherches sur l'Otium romain*, París, 1962, pp. 5-11 *passim*). Asuero se proponía gobernar con un gran espíritu de moderación y de benevolencia, a fin de asegurar la calma (ἥμερον) y la seguridad a su reino, y una existencia sin borrasca (ἀκύμαντος) a sus súbditos (Esth 3, 13; el país se mantuvo en calma (ἡσύχασεν) durante todo el reinado de Simón, quien supo buscar el bien del pueblo (1 Mach 4, 4); *Orac. Sib.* III, 702: "Los hijos del gran Dios vivirán tranquilamente (ἡσυχίως) alrededor del Templo. Demetrios conduce a los Setenta a un recinto envuelto en el silencio donde dispondrán de una plena libertad de espíritu para llevar a buen término su traducción: πολλῆς ἡσυχίας ἔφεδρον (*Carta de Aristea*, 301, 307). PLUTARCO, *Numa*, XX, 4: "Bajo el reinado de Numa, las ciudades... empezaron a desear todas vivir en paz... educando tranquilamente a sus hijos (ἐν ἡσυχίᾳ) y venerando a los dioses" (cfr. AMIANO MARCELINO, XVI, 10, 2; SÉNECA, *De otio;* CICERÓN, *Otium cum dignitate*, con el comentario de L. ALFONSI, *Otium e Vita d'amore negli Elegiaci Augustei*, en *Studi in onore di A. Calderini*, (Milán, 1956, I, pp. 187-209, da la bibliografía). *P. Oslo* XXII, 16: μετὰ πάσης ἡσυχίας ζῆν (cfr. M. DAVID, *Berichtigungsliste der griechischen Papyrusurkunden*, Leiden, 1953, III, p. 120). La ἡσυχασμη: paz del corazón, hecha de despreocupación por las cosas terrestres y de victoria sobre las pasiones, se convertirá en ideal monástico: "Si veis a un monje caminar solo, con un aire que respira humildad, dulzura, calma y amenidad —ταπεινὸν καὶ πρᾶον καὶ ἡσύχιον καὶ ἥμερον— envidiad a ese hombre" (JUAN CRISÓSTOMO, *Paralelo entre un rey y un monje*, 4 *in fine;*

III. *Pobreza* [422]. En la medida en que la esperanza evangélica es un intenso deseo de la felicidad celestial, una vigilancia asidua en expectación de Cristo y de su parusía, que se traduce en plegaria para acelerar este acontecimiento, es indudable que la posesión de los bienes de este mundo se opone a la posesión del reino de los cielos (Col 3, 1-2). Por definición, en efecto, el rico encuentra su felicidad aquí abajo y su fortuna le ata a la tierra [423]. ¿Cómo va a poder saborear las realidades celestiales y futuras si ya se halla satisfecho con las presentes? [424]. El que está satisfecho se olvida de Dios (Os 12,

---

cfr. J. MEYENDORFF, G. PALAMAS, *Défense des saints Hésichastes*. Lovaina, 1959; I. HAUSHERR, *L'hésichasme. Etude de spiritualité*, en *Orientalia christiana periodica* 1956, pp. 247-285); pero ya desde siempre había sido una virtud pagana (EURÍPIDES, *Antiopa; Fragm. 189*: "El hombre tranquilo —ὁ ἥσυχος— es un hombre leal para sus amigos y excelente para la ciudad"; cfr. R. JOLY, *Le Thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité classique*, Bruselas, 1956, pp. 66, 141) y cristiana: "tener a honra el vivir en calma (1 Thes 4, 11; 2 Thes 3, 12). La mujer creyente tiene el encanto imperecedero de un espíritu dulce y apacible, τοῦ πραέως καὶ ἡσυχίου πνεύματος (1 Pet 3, 4). Sobre σεμνότης cfr. *supra*, p. 142, n. 212; FOERSTER (en G. KITTEL, *Th. Wört.* VII, pp. 190 ss.) y FILÓN, *De Praem.* 97, donde la majestad, inspirando el respeto, pone al gobierno al abrigo de la subversión.

422. Sobre las múltiples acepciones bíblicas de este término, cfr. C. VAN LEEUWEN, *Le Développement du sens social en Israël avant l'Ere chrétienne* (Assen, 1955) 13 ss.; BAMMEL, art. πτωχός en G. KITTEL, *Th. Wört.* VI, 885 ss. A. GEORGE, art. *Pauvre*, en *D. B. S.*, VII, 387-406.

423. EPICTETO ridiculizaba al viajero que, al encontrarse de camino con un buen hotel, se instalaba en él porque le resultaba placentero: "Hombre, te has olvidado de tu objetivo. Tú no viajabas para ir a ese hotel, sino que solamente lo atravesabas de largo... Tu meta es regresar a tu patria" (II, 23, 30-41).

424. Lc 6, 24: "¡Ay de vosotros, ricos, porque habéis recibido vuestro consuelo!". El Evangelio sólo juzga las riquezas desde el punto de vista moral y religioso: el de las relaciones del alma con Dios, conforme a Prv 30, 8-9: "No me des ni pobreza ni riqueza. Dame aquello de que he menester. No sea que, harta, te desprecie y diga: ¿Quién es Yavé?, o que, necesitado, robe y blasfeme del nombre de mi Dios"; cfr. "No sólo de pan vive el hombre, sino de toda la palabra que sale de la boca de Dios" (Mt 4, 4). Estuvo de moda en el siglo pasado el intentar hacer de Cristo el primer socialista; pero el socialismo y una cierta pastoral moderna han pervertido la noción evangélica de pobreza (cfr. Iac 2, 5. M. FASSO, *Christianisme et Société*, en *Annales de la Faculté de Droit... de Strasbourg* IX, París, 1961, pp. 22 ss.) al enfocarla desde el punto de vista social (cfr. la negativa del Señor a establecer la justicia en este mundo, Lc 12, 13-14). Comparar la pobreza más bien racional de los Esenios, "despreciadores de la riqueza" (FL. JOSEFO, *Guerra*, II, 122; FILÓN, *De vita cont.* 14), porque la riqueza es cómplice de la desigualdad social (*Vita cont.* 17; *Quod omn. prob.* 77, 79), su administración exige tiempo (*Vita cont.* 16), y cabe liberarse de ella abandonándola a los perversos (*Regla de Qumrán*, IX, 22; cfr. H. J. KANDLER, *Die Bedeutung der Armut im Schrifttum von Chirbet Qumrân*, en *Judaica*, 1957, pp. 193-209; S. H. SIEDL, *Qumrân*, Roma-París. 1963, pp. 239-253; P. GEOLTRAIN, *Le traité de la vie contemplative de Philon*, en *Semitica*, X, 1960, pp. 18 ss.). Este aspecto de liberación que encierra la pobreza, muy griego (JENOFONTE, *Banquete*, IV, 29 ss.) y estoico (CICERÓN, *Tuscul.* V, 32, 89; SÉNECA, *Tranq. an.* VIII, 1 ss.), no es ignorado por San Pablo (1 Cor 3, 22; 7, 30-32). Sobre riqueza y propiedad en Palestina, cfr. J. JEREMIAS (*Jerusalem zur Zeit Jesu*, 2.ª ed., Göttingen, 1958, II.ª parte, p. 1 ss.); en el N. T., cfr. la bibliografía en R. VÖLKL, *Christ und Welt nach dem Neuen Testament* (Würzburg, 1961) 238 ss.; añádase H. BRUPPACHER, *Die Beurteilung der Armut im N. T.* (Zürich, 1924);

6). Los pobres, en cambio, son bendecidos porque poseen el sentido de la insuficiencia e inseguridad de los valores humanos. Según la enseñanza de Jesús, es éste el caso de las almas insatisfechas y desprendidas que, habiendo comprendido la vanidad de la tierra, aspiran intensamente a la justicia y a la bienaventuranza del reino de Dios. Las actitudes espirituales de estas dos categorías de almas aparecen respectivamente expresadas en la parábola del mayordomo prudente (φρονίμως ἐποίησεν) que tiene en cuenta la perspectiva del porvenir y modera en función de ella su conducta [425], y en la del rico insensato (ἄφρων) que multiplica sus reflexiones, cálculos y proyectos para acrecentar su fortuna, como si el dinero constituyera su misma vida o la condicionara [426]. Pero "Dios le dijo: ¡Pobre loco!

H. BÜCKERS, *Die biblische Lehre vom Eigentum* (Bonn, 1947); sobre todo R. SCHNACKENBURG, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testamentes* (Munich, 1954) 79 ss.; W. LILLIE, *Studies in New Testament Ethics* (Edimburgo, 1961) 93 ss.; FR. HORST, *Zwei Begriffe für Eigentum (Besitz)*, en A. KUSCHKE, *Verbannung und Heimkehr* (Tübingen, 1961) 135-156; A. M. DENIS, *Ascèse et Vie chrétienne*, en *Revue des Sciences ph. et th.* (1963) 612 ss.

425. Lc 16, 1-8, que hay que mantener en conexión con los versículos 9-13 (cfr. A. FEUILLET, *Les riches Intendants du Christ*, en *Recherches de Science religieuse*, 1947, 30-54; A. DESCAMPS, *La composition littéraire de Luc 16, 9-13*, en *Novum Testamentum*, 1956, pp. 47-53; la bibliografía viene suministrada por J. DUPONT, *Les Béatitudes*, 2.ª ed. Brujas-Lovaina, 1958, p. 107; añádase J. D. M. DERRETT, *Fresh Light on St Luke XVI*, en *New Testament Studies*, 1960-61, VII, pp. 198-219; 364-380). El sentido de la parábola se desprende claramente del v. 3: "¿Qué voy a hacer?"; v. 4: "Sé lo que voy a hacer para que me reciban en su casa"; v. 8: "El amo alabó al mayordomo infiel de haber obrado industriosamente". Sea lo que fuere de sus operaciones fraudulentas —el ejemplo de los bribones puede estimular el celo de los creyentes, *positis ponendis* (v. 8 *b;* cfr. A. RÜCKER, *Über das Gleichnis von ungerechten Verwalter*, en *Biblische Studien*, 1912, XVII, 5)— el mayordomo, que piensa en su porvenir y aprovecha los últimos plazos para asegurarlo, da pruebas de inteligencia y de prudencia (*pro-videntia*); es incluso un modelo de *sagacidad* (*solertia*) por su sentido de la oportunidad y su prontitud en poner los medios para lograr su fin (cfr. C. SPICQ, *La Parabole de l'Econome infidèle*, París, 1947; 2 Cor 9, 6; en su *Dyscolos*, 800 ss., MENANDRO aconseja al rico que se muestre generoso y enriquezca al mayor número de gente posible: "Ahí tienes un tesoro imperecedero, y si sufres un revés de fortuna, encontrarás así el modo de salir de apuros. Vale más tener un amigo verdadero que muchas riquezas ocultas bajo tierra"). Relacionarlo con el hombre que construye una torre, y con el rey obligado a defenderse contra un agresor (Lc 14, 28-33; cfr. FILÓN, *De praem.* 94-95). Reflexivos, previsores y calculadores, deciden empeñar todos sus recursos para hacer frente a la situación; en el caso del creyente, debe estar dispuesto a sacrificar el presente: "Así, pues, cualquiera de vosotros que no renuncie a todo lo que posee, no puede ser mi discípulo" (v. 33).

426. La parábola está dirigida contra la πλεονεξία, el deseo de tener y disfrutar de todo en abundancia (psicología recogida por Iac 4, 13-15), pero el Señor recuerda: "La vida no está en la abundancia" (de lo que uno posee) (Lc 12, 15), las riquezas son el apoyo más frágil y menos duradero de la felicidad. El propietario se apoyaba en esta seguridad: "Tengo reservas, κείμενα (v. 19); pero aquella misma tarde muere. La riqueza acapara al hombre —es una idolatría (Col 3, 5)— y mata la esperanza. Cfr. Apc 3, 17-18: Porque dices: "Soy rico, me he enriquecido, y de nada tengo necesidad, y no sabes que eres un desdichado, un miserable, un indigente, un ciego y un desnudo; te aconsejo que me compres oro acrisolado por el fuego para que te enriquezcas..."

Esta noche te reclamarán el alma" [427]. La locura consiste en haber amontonado los medios sin pensar en su fin. Justamente lo contrario de lo que había que hacer: buscar ante todo a Dios, y El hubiera garantizado y concedido todo lo demás [428].

En otras palabras, a propósito de las riquezas se ventila la primera opción decisiva del creyente entre el mundo y Jesucristo, porque nadie puede servir al mismo tiempo a dos señores [429], y "donde está tu tesoro, allí estará también tu corazón" (Mt 6, 21). El Señor llega a expresarlo categóricamente: "No podéis servir a Dios y a las riquezas" [430]. La dicotomía es, pues, radical. El propio Maestro, que vivió siempre pobre (Mt 8, 20; 2 Cor 8, 9), sólo retendrá como discípulos privilegiados a los que lo hayan dejado y vendido todo para seguirle [431]: no es posible unirse al Salvador y llegar al

---

427. Lc. 12, 20. El Señor concluye: "Así sucede con el que atesora para sí mismo, en lugar de enriquecerse delante de Dios" (v. 21); si Dios es el objeto y la razón misma de la vida sobre la tierra, los bienes de este mundo sólo habrá que utilizarlos en referencia a Dios, y habrá que acumular riquezas espirituales "para Dios".

428. Lc 12, 31-32; cfr. Ps 16, 5: "Yavé, mi parte de heredad y mi caliz, Tú aseguras mi porción". H. PREISKER, *Das Ethos des Urchristentums*², Gütersloh (1949) 102 ss.

429. Mt 6, 24 (AGAPÈ I, pp. 28-31). De hecho bastante a menudo, un esclavo estaba al servicio de varios señores. En Delos, hacia el año 100 antes de C. un esclavo pertenece en común a tres hermanos (F. DURRBACH, *Choix d'Inscriptions de Délos*, París, 1921, p. 213); en Oxirinca en el siglo III, a una hermana y a un hermano, como resultado de una herencia paterna dejada *pro indiviso* (*P. Oxy.* 1030, 5-6); en Roma (cfr. R. DARESTE, B. HAUSSOULLIER, TH. REINACH, *Recueil des Inscriptions juridiques grecques*, París, 1894, p. 461). Pero precisamente el Señor reclama la integridad de nuestra dedicación y de nuestro servicio, cfr. "el esclavo de dos señores no viene a ser nunca esclavo de ninguno" (EUBULO, citado por J. M. EDMONDS, *The Fragments of Attic Comedy*, Leiden, 1959, II, p. 120).

430. Lc 16, 13, sentencia que concluye la parábola del mayordomo sagaz; los vv. 11 y 12 oponen el dinero "extranjero" (ἀλλότριος, de otro mundo o exterior a nuestra persona, y por tanto secundario) al verdadero bien (τὸ ἀληθινόν) que es verdaderamente nuestro (τὸ ἡμέτερον), la herencia del reino celeste (Mt 25, 34; cfr. Apc 2, 9). Sobre *mammon* personificado (= = riqueza, cfr. Eccli 31, 8: dinero, cfr. *Regla de Qumrán* VI, 2; *Doc. Dam.* XIV, 20; *Libro de los Misterios*, II, 5; cfr. BARTHELEMY-MILLIK, *Cave 1*, Oxford, 1956, p. 105; STRACK-BILLERBECK, II, p. 220), que corresponde a la raíz 'âman "aquello de lo que uno se fía", cfr. J. DUPONT, *o. c.* p. 109, n. 1; HAUCK, en G. KITTEL, *Th. Wört.* IV, pp. 390-392; P. H. FURFEY, πλούσιος *and Cognates in the N. T.*, en *The cath. bibl. Quart.* 1943, pp. 243-263.

431. Mc 10, 21: "Vende cuanto tienes y dalo a los pobres, y tendrás un tesoro en el cielo; luego ven y sígueme" (cfr. Mt 19, 21; AGAPÈ I, pp. 81-85; W. ZIMMERLI, *Die Frage des Reichen nach dem ewigen Leben*, en *Evangelische Theologie*, 1959, pp. 90-97); Lc 5, 11: "Dejándolo todo, le siguieron"; 18, 28: "Nosotros, dejando nuestros bienes, te hemos seguido"; Mt 10, 9: "No os procuréis oro ni plata". Este desprendimiento de las riquezas, inherente a la vocación apostólica, es un rasgo característico de la moral pastoral en la Iglesia primitiva; San Pablo exige de los diáconos y de los obispos, como San Pedro de todos los pastores, que sean desinteresados, que ejerzan su ministerio por puro espíritu de entrega, sin dejarse nunca llevar por un "interés sórdido" (αἰσχροκερδής, 1 Tim 3, 8; Tit 1, 7; 1 Pet 5, 2). El mismo brinda el ejemplo (Act 20, 33; 2 Cor 12, 14-15; cfr. 11, 9; 1 Thes 2, 9; 2 Thes 3, 8; 1 Cor 9, 12-15).

cielo sino en la medida en que se logra estar desprendido de la tierra.

Por otra parte, puesto que la salvación es obra de la gracia y puro don de Dios, las riquezas constituyen un estado particularmente peligroso y se alzan como un obstáculo frente a la misericordia de Aquél que sólo mira con benevolencia a los pequeños y a los indigentes [432]. A raíz de su encuentro con el joven rico, Jesús subraya ante todo la dificultad (δύσκωλως) que tiene un rico para entrar en el reino de los cielos [433], y luego llega incluso a decir que es imposible (ἀδύνατον), igual que un camello el pasar por el ojo de una aguja. Ante el estupor de los Apóstoles, el Maestro precisa: "Es imposible para los hombres, pero no para Dios, porque para Dios todo es posible" (Mc 10, 25-27). Así, los ricos se salvarán gracias a la ayuda divina, lo cual supone que la imploren [434] y que cooperen con ella. Pero esto precisamente es lo que les resulta dificultoso porque las riquezas, de suyo, más aún que la lujuria, desarrollan el egoísmo [435],

---

432. Lc 1, 52-53; 4, 18; 7, 22; Iac 2, 5; 5, 1-6.

433. Mt 19, 25; Lc 18, 24-26: τίς δύναται σῶθῆναι (infinitivo pasivo); la salvación es la herencia de la vida eterna junto a Dios (cfr. W. C. VAN UNNIK, *L'usage de ΣΩΖΗΙΝ "sauver" et des dérivés dans les Evangiles synoptiques*, en *La Formation des Evangiles*, Brujas-París, 1957, pp. 182 ss.); Eccli 31, 5: "El que ama el oro no será justificado"; *Ps. Salom.* V, 19: "Si el hombre es demasiado rico, peca".

434. Ordinariamente el rico no ora, porque se confía en sus riquezas (Mc 10, 24; τοὺς πεποιθότας ἐπὶ χρήμασιν, lección de *A, C, D;* Iob 31, 24; Eccli 5, 1; 11, 24: "No digas: Tengo bastante y ¿qué mal puede sucederme?"; Ps 20, 8: "Unos tienen sus carros, otros sus caballos, pero nosotros invocamos el nombre de Yavé nuestro Dios"), lo cual se opone a "poner la confianza en Dios para salvarse (Mt 27, 43; 2 Thes 3, 4; Phil 2, 24; Heb 2, 13). En cambio el pobre, necesitado de Dios, todo lo espera de El. Hace falta tener las manos vacías para extenderlas hacia el Padre celestial y cogernos de su mano (Ps 104, 28; cfr. 74, 11; 80, 18; 89, 22, etc.).

435. 2 Tim 3, 2 asocia: φίλαυτοι-φιλάργυροι. Ya Platón subrayaba: "Es imposible ser al mismo tiempo muy rico y bueno... siendo extraordinariamente rico, ser también sumamente bueno... Los ricos no son buenos" (Leyes V, 742 *e* — 743 *c*). Nuestro Señor lo enseña en la parábola del malvado rico y del pobre Lázaro (= Dios ayuda; Lázaro es el único personaje de la parábola designado por su nombre, sin duda por algún motivo. Pero esto no es una razón para querer identificar a un miserable notorio del tiempo de Jesús, cfr. CRAMER, *Caten.* II, p. 124. Con la versión sahídica, P^{75} llama al rico Νευης. Prisciliano le llamará Fines, sin duda porque Fines y Eleazar aparecen asociados en Ex 6, 25; Num 25, 7, 11; Ios 22, 13. 31; cfr. B. M. METZGER, *The Bodmer Papyrus XIV-XV*, en *The Expository Times*, LXXIII, 1962, p. 202; J. A. FITZMAYER, *Papyrus Bodmer XIV*, en *The cath. bibl. Quarterly*, 1962, p. 1962 p. 176; H. J. CADBURY, *A proper Name vor Dives*, en *Journal of biblical Literature*, 1962, pp. 399-402); el rico suntuosamente vestido, celebrando banquetes todos los días —lo cual demuestra que no es un avaro— sin embargo no tienen ninguna conmiseración por el pobre, hambriento, cubierto de llagas, que yace ante la puerta de su casa. Toda la parábola se resume en este contraste y en esta proximidad (Lc 16, 19-31; cfr. Iac 2, 2). Un papiro demótico del año 46-47 de nuestra era, los tratados *Hagig*, II, 77 *d; Sanedr.* VI, 23 *c* (cfr. H. L. STRACK, *Jesus, di Hëretiker und Christen*, Leipzig, 1910, p. 9), refieren una escena análoga, cfr. H. GRESSMANN, *Vom Reichen Mann und Armen Lazarus* (Berlín, 1918).

secan el corazón [436] y son por consiguiente el mayor obstáculo a la caridad fraterna, condición *sine qua non* de la salvación (1 Ioh 3, 17 ss.); favorecen también el orgullo y el engreimiento [437] y, por último, suscitan incesantes tentaciones, ya que son el medio de procurarse todos los placeres del mundo [438].

Por eso la primera y única bienaventuranza del Sermón de la montaña —las demás son una explicitación de la primera [439]— promete a los "pobres de espíritu" la posesión del reino de los cielos [440].

---

436. El avariento no tiene corazón; se muestra, incluso, escéptico acerca del desinterés de los demás. Llega hasta a dudar de la bondad de Dios, por lo cual Judas, avaricioso y ladrón (Ioh 12, 6; cfr. Fl. Josefo, *Vida*, 75), no creyó posible el perdón y murió desesperado.

437. 1 Tim 6, 17: "A los ricos de este mundo encárgales que no sean altivos (μὴ ὑψηλοφρονεῖν; cfr. Rom 11, 20), ni pongan su confianza en la incertidumbre de las riquezas (cfr. Eccli 40, 13; cfr. "tantas riquezas han sido aniquiladas en un instante" Apc 18, 17; cfr. Menandro, *Dyscolos*, 797: el dinero es una cosa inestable; Plutarco, *Crassus*, 2), sino en Dios, que abundantemente nos provee de todo para que lo disfrutemos"; exhortación ciertamente inspirada en Lc (C. F. D. Moule, *The Use of Parables and Sayings as illustrative Material in early christian Catechesis*, en *The Journal of theological Studies*, 1952, pp. 75-79; cfr. Iac 1, 10-11; 2, 3. 6) y recogida con vehemencia por los Padres de la iglesia, cfr. A. Hamman, *Riches et pauvres dans l'Eglise ancienne* (París, 1962).

438. 1 Tim 6, 9-10: "Los que quieren enriquecerse caen en tentaciones, en lazos y en muchas codicias locas y perniciosas, que hunden a los hombres en la perdición y en la ruina, porque la raíz de todos los males es la avaricia, y muchos, por dejarse llevar de ella, se extravían en la fe y se atormentan a sí mismos con muchos dolores". La sentencia del v. 10 sobre la φυλαργυρία es tradicional (cfr. nuestro comentario *in h. l.*); el pensamiento se remonta a Platón: "El poder que tiene el dinero de engendrar las mil y un ambiciones de adquisición insaciable, infinita... Esta adoración de las riquezas es sin duda la primera y mayor fuente de los más grandes procesos por homicidio voluntario" (*Leyes*, IX, 870 *a*, *c*); su redacción es tal vez aquí la cita de un autor cómico (St. T. Bygton, *I Timothy, 6, 10*, en *The Expository Times*, 1944, p. 54).

439. C. Spicq, *Bénignité, mansuétude, douceur clémence*, en *R. B.* (1947) 321-339; A. Lemonnyer, *Le Messianisme des Béatitudes*, en *Rev. des Sciences ph. et th.* (1922) 373 ss.; A. Gelin, *Les Pauvres de Yahvé* (París, 1953; Idem, *Hereux les pauvres*, en *Grands thèmes bibliques* (París, 1958) 79-83; J. Dupont, *Les pauvres en esprit, en Mémorial A. Gelin* (Le Puy-París, 1961) 265-272. Del excelente análisis de P. van den Berghe ('*Ani et 'Anaw dans les Psaumes*, en R. de Langhe, *Le Psautier. Orientalia et biblica Lovaniensia*, Lovaina, 1962, pp. 273-295), resulta que la pobreza real sólo es exaltada en función de las disposiciones morales o religiosas que la acompañan normalmente, y que ella favorece o simboliza. '*Ani* significa tanto el que se ha *debilitado*, el que se ve disminuido en sus facultades y ya no dispone de todas sus energías, como el desgraciado sumido en la miseria. Y, por tanto, el *humilde*, en la actitud de un servidor ante su amo, el *religioso* postrado ante Dios; en fin, el suplicante, el piadoso que viene a prosternarse, a implorar en el atrio del templo de Yavé, al cual Este hace subir junto a El (Ps 147, 6, πραεῖς).

440. Mt 5, 3. La fórmula οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι, análoga a la de Qumrán (Guerra, XIV, 7; cfr. Regla III, 8; IV, 3), paralela a καθαροὶ τῇ καρδίᾳ (v. 8) y ταπεινοὺς τῷ πνεύματι (Ps 34 19) es ciertamente primitiva en relación a Lc 6, 20: "Bienaventurados los pobres" (cfr. la bibliografía, en J. Dupont, *o. c.*, pp. 209 ss.); téngase en cuenta la costumbre del tercer evangelista de acentuar rigurosamente las exigencias del desprendimiento. Cfr. S. Legasse (*Les Pauvres en esprit et les "Volontaires" de Qumrân*, en

No se trata de los que no tienen nada [441], sino más bien de los que están desprendidos de todo. La felicidad presente y futura se promete y se otorga a los que viven el espíritu de renuncia total, o mejor aún: a los que, desprendidos ante todo de sí mismos, sienten la necesidad de Dios y le buscan. Jesús sólo admite como discípulos a estos pobres y les asegura que su esperanza no quedará defraudada [442].

Concretamente, el rico debe ser liberal y generoso [443], empleando su fortuna e incluso ganando dinero —los cristianos no son gente

---

New Testament Studies, 1962, VIII, pp. 336-345) y J. DUPONT (*Les* πτωχοὶ τῷ πνεύματι *de Mt 5, 3 et les 'anewei rûah de Qumrân*, en *Festschrft J. Schmied*, Regensburg, 1963, pp. 53-64). Este último muestra que "los perfectos en el camino", modelos de piedad son: 1.° religiosos dóciles a Dios, deseosos de observar su Ley; 2.° "doblegados y sometidos de espíritu" a su voluntad; 3.° dulces en su trato con el prójimo. Por tanto, no pobres en el sentido moderno, sino llenos de una actitud espiritual de humilde sumisión, de mansedumbre y de paciencia, que implica sentimientos de bondad, de misericordia y de compasión. La bienaventuranza evangélica se refiere a los hombres animados de este *rûah anâwâh*: "los que se saben pobres" (trad. de la *New English Bible*), los que reconocen su total dependencia de Dios. Conocer la propia indigencia (Ioh 15, 4-5; 5, 19) es indispensable para "conocer y captar la gracia de nuestro Señor Jesucristo" (2 Cor 8, 9; cfr. E. BAKER, *The neglected Factor. The Ethical element in the Gospel*, Londres, 1963, pp. 30-36).

441. De otro modo, habría que anular la promesa de vida eterna hecha en 1 Tim 6, 19, y excluir de la Iglesia a muchos ricos a los que el Señor amaba y que le sirvieron con una gran generosidad: las Santas Mujeres que sufragaban los gastos y atendían las necesidades del grupo apostólico (Lc 8, 3; Lidia, Dorcas, Priscila y Aquila, las damas de distinción, Act 17, 12), Zaqueo, tan escrupuloso acerca del modo como adquirió su fortuna (19, 8), el rico sanedrita José de Arimatea (Mt 27, 57-60; Ioh 19, 40; cfr. S. LEGASSE, *Scribes et disciples de Jésus*, en *R. B.* 1961, p. 321, n. 3), María de Betania, que empleaba un perfume de precio muy elevado (Ioh 12, 5), Erasto tesorero de Corinto, Filemón, que tenía una casa grande y con esclavos, e indudablemente Zenas. La pobreza de Jesús nunca fue miseria (cfr. Lc 22, 35: "¿Os faltó alguna cosa? Dijeron ellos: Nada"), porque la Providencia siempre ha atendido a las necesidades de los pobres (12, 22; cfr. 1 Tim 4, 8; 6, 6; Heb 13, 5-6), recurriendo incluso al milagro para favorecerlos (Mt 17, 27). San Pablo alquila una casa en Roma (Act 28, 30) etc. Cfr. R. KOCTH, *Die Wertung des Besitzes im Lukasevangelium*, en Biblica (1957) 151-169. Sobre los valores temporales en la Biblia, cfr. C. LARCHER. *L'actualité chrétienne de l'Ancien Testament* (París, 1962) 445-488.

442. A partir de esta bienaventuranza, se aplica la "ley del talión" sobrenatural, tan frecuente en el Evangelio, especialmente en la parábola del rico y del pobre (Lc 16, 25): a la indigencia presente corresponderá la plenitud futura, así como la frustración de los ricos sucederá a su posesión actual (6, 24; cfr. Iac 5, 1-5); "cada cual a su turno"; cfr. E. STAUFFER, *Die Botschaft Jesu* (Berna-Munich, 1959) 63 ss., 91 ss.

443. 1 Tim 6, 18: εὐμεταδότους εἶναι κοινωνικούς. El primer término podría traducirse por: "repartiendo de grado, comunicando lo que posee" (cfr. μεταδιδούς, MENANDRO, *Dyscolos*, 800; ὁ μεταδιδούς, Rom 12, 8; Eph 4, 28); el segundo, por: "teniendo sentido social" (MARCO- AURELIO, III, 4; cfr. *P. Rend. Har.* 138, III, 8, del s. I). Es el "funktionaler, dienender Reichtum" (HAUCK-KASCH, art. πλοῦτος en G. KITTEL, *Th. Wört.* VI, 320, 7). El cristiano, al saberse solidario de sus hermanos se niega a vivir para sí solo y se da a los demás de corazón (sobre esta *koinonía*, Act 2, 42. 44-45; Rom 15, 26; cfr. FILÓN, *Quod omn. prob.* 85-86; H. BOLKESTEIN, *Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum*, Utrecht, 1939, pp. 237, 431 ss.). Así se comporta como miembro fiel de la comunidad a la que pertenece,

que se refugia en el desierto, como los monjes de Qumrán— para atender a las necesidades de los que les rodean y llevar a cabo todo el bien posible. El rico desempeña en el seno de la comunidad una función oficial (διακονία, 2 Cor 9, 13), como representante y ministro de la Providencia bienhechora (cfr. Act 14, 17); puede, incluso, estar dotado de un carisma a este efecto (cfr. Rom 12, 8). Para todos los cristianos, que sólo piden a Dios "el pan de cada día" y no deben preocuparse de lo que van a comer ni de cómo se han de vestir, "porque la vida es más que el alimento y el cuerpo más que el vestido" (Lc 12, 22-23), la regla es conformarse [444] con muy po-

---

como miembro particularmente eficaz del cuerpo de la Iglesia (cfr. 1 Cor 12, 14-27; cfr. K. BORNHAUSER, *Der Christ und seine Habe nach dem Neuen Testament*, Gütersloh, 1936, pp. 76 ss.); como consecuencia, se emplea en hacer el bien (ἀγαθοεργέω, *hap. b.*; cfr. ἀγαθοποιεῖν, W. C. VAN UNNIK, *The Teaching of Good Works*, en *New Testament Studies*, 1954, pp. 92 ss.) y llega a ser "rico en buenas obras", lo que no es necesariamente sinónimo de limosna, acto de caridad (cfr. c. VII infra, pp.). Cfr. la inscripción funeraria de la rica Karterias en Bet-Schearim: ῥέζει γὰρ κλυτὰ ἔργα ἐνὶ φθιμένοις αἰεὶ, ὄφρα δὴ ἄμφο καὶ μετὰ τέρμα βίον νέον ἠδ' ἀσκύλευτον αὖθις ἔχοιτε πλοῦτον (citada por H. KOSMALA, *Hebräer-Essener-Christen*, Leiden, 1959, p. 423).

444. 1 Tim 6, 6-8: "Sí, es gran riqueza la piedad, que se contenta con lo que tiene ἡ εὐσέβεια μετὰ αὐταρκείας (sobre el sentido de μετά, cfr. AGAPÈ III, p. 52, n. 4). Nada trajimos al mundo y nada podemos llevarnos de él. Si tenemos, pues, alimento y vestido, podemos darnos por satisfechos (τούτοις ἀρκεσθησόμεθα)" (cfr. G. DIDIER, *Désintéressement du Chrétien*, París, 1955, p. 198). A la simple resignación a la ley de la naturaleza (Iob 1, 21: "Desnudo salí del vientre de mi madre y desnudo tornaré allá"; Eccl. 5, 14-15; cfr. la moral estoica del consentimiento, A. J. FESTUGIÈRE, *Le Dieu cosmique*, París, 1949, pp. 325 ss.), el cristianismo añade la luz de la fe: quien posee los bienes divinos no puede supervalorar las riquezas de la tierra; la *eusébeia*, que tiene el sentido y el culto de Dios, refrena la codicia de lo superfluo, sobre todo "en los últimos días" (Iac 5, 3), y se contenta fácilmente con lo suficiente. La *autarkeia* o autosuficiencia, que significó primero la independencia económica de la ciudad (ARISTÓTELES, *Polit.* I, 2, 8; 1252 *b*; VII, 5, 1326 *b* 28-30; cfr. M. DEFOURNY, *Aristote. Etudes sur la "Politique"*, París, 1932, pp. 24 ss.; G. TENEKIDES, *Droit international et Communautés fédérales dans la Grèce des cités*, en *Recueil des Cours de l'Académie de Droit international*, Leiden, 1956, II, pp. 498, 510, 626; R. A. GAUTHIER, J. Y. JOLIF, *L'Ethique à Nicomague*, Lovaina-París, 1959, II. p. 52), es sobre todo el principio de la vida feliz (III, 9, 1280 *b* 34), "lo que se basta a sí mismo es aquello que, si se posee ello solo, hace la vida digna de vivirse o la libera de toda necesidad" (*Et. Nic.* I, 5, 1097 *b* 14). La *autarkeia* se convierte en un elemento esencial de la filosofía moral helenística, en especial de la estoica y cínica (cfr. las concepciones de Bion y de Diógenes en el Περὶ αὐταρκείας de TELES = ESTOB. III, 198; cfr. 17, 13, edit. Wachsmuth, pp. 37-39; fr. 492; DIÓGENES LAERCIO, VI, 104; VII, 127; X, 130 ss.; CICERÓN, *De fin.*, V, 179). Lo mismo que la divinidad y la naturaleza se bastan a sí mismas la *autarkeia* es parte integrante de la perfección y de la felicidad del sabio. Implica tanto la independencia material como la liberación espiritual: una integridad (cfr. F. MARTINAZZOLI, *Seneca. Studio sulla morale ellenica nell'esperienza romana*, Florencia, 1945, pp. 199, 210; J. N. SEVENSTER, *Paul and Seneca*, Leiden, 1961, pp. 113 ss.; A. J. FESTUGIÈRE, *Liberté et Civilisation chez les Grecs*, París, 1947, pp. 69-71, 109 ss.; W. DE WITT, *St Paul and Epicurus*, 1945, pp. 34 ss.; A. N. M. RICH, *The Cynic Conception of* AYTAPKEIA, en *Mnemosyne*, 1956, p. 23-29; G. KITTEL, *Th. Wört.* I, 466 ss.). Para este breve viaje del nacimiento a la muerte, el cristiano se contenta

cas cosas [445] y estar contentos con su suerte [446], tanto por rectitud de juicio natural y por una justa apreciación de la jerarquía de valores, como por la confianza en verse protegidos y provistos de todo lo necesario por la providencia del padre celestial, que no puede fallar. Nada puede haber tan revelador de la autenticidad que tiene la esperanza del discípulo como esta plena conformidad con la pobreza.

IV. *Trabajo.* La pobreza que vivieron los tesalonicenses en su vigilante espera del Señor es un testimonio vivo de su fe. Sin embargo, algunos de ellos, falsos espíritus al parecer [447], excesivamente preocupados por la parusía que había de presentarse de modo repentino, llegaron a afirmar su inminencia y, de ahí, la inutilidad de continuar trabajando [448]. San Pablo, después de recordarles su ejem-

---

con lo necesario para vivir, en el sentido de Prv 30, 8-9 y Eccli 40, 18: "La vida del hombre que se basta (αὐτάρκης) y la del obrero serán dulces, porque satisfacen sus necesidades. Cfr. FILÓN: ὀλιγοδείαν, ἀφέλειαν, εὐκολίαν, τὸ ἄτυφον (*Quod omn. prob.* 84), se oponen a la indigencia, a la miseria, a la penuria: ἐνδεία, ἀπορία σπάνις τῶν ἀναγκαίων (*De praem.* 127-134). *Ps. Salom.* V, 18-21: "Dichosos aquellos de quienes Dios se acuerda y les concede una justa autarquía... La justa medida es suficiente cuando va acompañada de la justicia... los que temen al Señor están contentos con sus bienes". Esta manera de vivir será designada como τὸν πενιχρὸν βίον (cfr. B. LIFSHITZ, en *R. B.* 1961, p. 411). PLUTARCO, *Solón,* II, 5 ss.

445. El minimum vital de la antigüedad se limita a lo estrictamente indispensable: casa, alimento y vestido. "Lo esencial de la vida es el agua, el pan, un vestido y una casa donde cobijarse" (Eccli 29, 21; cfr. Gen 28, 20; Dt 10, 18; Is 3, 7; Mt 6, 25); cfr. Lc 10, 42: "Pocas cosas son necesarias, o incluso una sola", que puede ser una variante de: ἑνὸς δέ ἐστιν χρεία (cfr. P^{45}, y P^{75}; comparar con Prv 15, 16-17; 17, 1). "La riqueza natural es la vida y el simple cobijo; y el alimento es el pan y el agua corriente que fluye en cualquier lugar de la tierra" (FILÓN, *De praem.*, 99).

446. Heb 13, 5: "Sea vuestra vida exenta de avaricia, contentándoos con lo que tengáis, porque el mismo Dios ha dicho: No te dejaré ni te desampararé"; esta cita es de Gen 28, 15, completada con Dt 31, 6. 8, según la versión griega atestiguada por FILÓN, *De conf. ling.* 166; (cfr. P. KATZ, *Heb 13, 5. The biblical source of the Quotation,* en *Biblica,* 1952, pp. 523-525). El cristiano vive sin cuidado, día a día, estimando tener lo suficiente (ἀρκέω, Lc 3, 14; Mt 25, 9; Ioh 6, 7; 3 Ioh 10) con lo que tiene actualmente a su disposición (παροῦσιν); lo cual supone un desprendimiento de las riquezas, pero sobre todo la confianza en Dios recomendada por el Señor (Mt 6, 24-34; cfr. 2 Cor 12, 9), y pregonada por Epicteto, que saca las consecuencias de nuestro parentesco con Dios (I, 9, 9, asociando θαρροῦντα-ἀρκούμενον). Este abandono en la Providencia no excluye el ahorro (1 Cor 16, 2; cfr. θησαυρίζειν = dejar en reserva, 2 Pet 3, 7); y el ejemplo paulino brinda la actitud perfecta frente a las coyunturas económicas y financieras: "Sé muy bien contentarme con lo que tengo. Sé pasar necesidad y sé vivir en la abundancia; a todo y por todo estoy bien enseñado: a la hartura y al hambre, a abundar y carecer. Todo lo puedo en aquél que me conforta" (Phil 4, 11-12); cfr. Eccli 29, 30: "Conténtate con lo poco o con lo mucho".

447. C. SPICQ, *Les Thessaloniciens "inquiets" etaient-ils des paresseux?* en *Studia theologica* (1956) 1-13.

448. Hay aquí sin duda, lo mismo que ocurre con muchas herejías y desórdenes morales un error inicial de exégesis: confusión de la ruina de Jerusalén con el fin de los tiempos: antes de que pase esta generación" (Mt 24, 34; cfr. Iac 5, 9: ¡el Juez está a las puertas!); o bien la prohibición de preocuparse del alimento, a semejanza de los pájaros y de los lirios del campo que no trabajan (6, 25-28) pudo ser entendida como una condenación del trabajo cotidiano; tanto más cuanto que la predicación paulina ase-

plo personal [449] y su enseñanza expresa [450] se apoya en la ley natural y divina del trabajo (Gen 3, 17; Dt 5, 13; Mt 20, 6) y les adoctrina: "El que no quiera trabajar, que tampoco coma" [451].

---

guraba a los fieles la intervención divina para procurarles "siempre y en todo lo suficiente" (2 Cor 9, 8-10; cfr. FILÓN, *De praem.* 104). Los pseudomísticos harían gustosos de la existencia un largo "retiro espiritual" separado de las contingencias materiales. Tal vez el ejemplo de la disponibilidad para el bien común de los recursos de la iglesia-madre de Jerusalén pudo incitar a los perezosos a vivir a expensas de sus hermanos... Los factores sociales pudieron intervenir en esta impaciente espera del fin de los tiempos (A. M. WILDER, *Early Christian Origins*, Chicago, 1961, pp. 67-76). En todo caso, cualquier cristiano debiera saber, según la moral escatológica, que la tierra es el tiempo de trabajo (Ps 104, 23; cfr. Ioh 9, 14) y el cielo el lugar de descanso (Apc 14, 13; cfr. Heb 4, 3-10). Ni el Señor ni sus Apóstoles parecer prever que se pueda anticipar... Pero, precisamente, ciertos escatologistas, a semejanza de los rabinos que consideraban la edad venidera como un sabbat en que la maldición del trabajo manual sería suprimida (cfr. Apc 21, 4), ¡pudieron creerse autorizados para cesar todo *ponos!*

449. Act 18, 2-3; 20, 34; 2 Thes 3, 8: "No comimos de balde el pan de nadie, sino que con afán y con fatiga trabajamos día y noche para no ser gravosos a ninguno de vosotros"; cfr. 1 Thes 2, 9. Nótese el carácter penoso y fatigoso del trabajo manual: "Penamos trabajando", κοπιῶμεν ἐργαζόμενοι (1 Cor 4, 12; κοπίατω ἐργαζόμενος, Eph 4, 28; cfr. Lc 5, 5; Eccli 38, 27 ss.; cfr. F. GRYGLEWICZ, *La Valeur morale du travail dans la Terminologie grecque de la Bible*, en *Biblica*, 1956, pp. 314-337), hasta el punto de que los efesios se apoderaron de las blusas o delantales (*simikinthia*) y de los pañuelos empapados de sudor del Apóstol (Act 19, 12). A la bibliografía sobre San Pablo y el trabajo, en B. RIGAUX, (*Les Epîtres aux Thessaloniciens*, París, 1956, p. 192), hay que añadir P. BENOIT, *Le travail selon la Bible*, en *Lumière et Vie*, 20, 1955, pp. 73-86; W. BIENERT, *Die Arbeit nach der Lehre der Bibel* (2.ª ed., Stuttgart, 1956); P. T. ROS, *El trabajo según la Biblia* (Barcelona, 1955); R. VÖLKL, *Christ und Welt nach dem Neuen Testament* (Würburg, 1961) 102 ss., 237 ss.; H. F. VON CAMPENHAUSEN, *Tradition und Leben. Kräfte der Kirchengeschichte* (Tübingen, 1960) 180-202; B. GARTNER, *Work in the New Testament*, en *Svensk Exegetisk Arsbok* (1961) 13-18; y sobre todo A. RICHARDSON, *The biblical Doctrine of Work* (2.ª ed., Londres, 1963), que se guarda de aplicar a los textos inspirados la problemática moderna. Sobre San Pablo σκηνοποιός (Act 18, 3), cfr. MICHAELIS, en G. KITTEL, *Th. Wört.* VII, 395.

450. 1 Thes 4, 11: "Os exhortamos, hermanos... a que os esforcéis por llevar una vida quieta, laboriosa en vuestros negocios, y trabajando con vuestras manos como os lo hemos recomendado". Esta enseñanza debía evocar el ejemplo del Maestro adolescente: "artesano, obrero" (ὁ τέκτων, Mc 6, 3; probablemente: ebanista-carpintero; cfr. E. LOMBARD, *Charpentier ou Maçon?* en *Revue de Théologie et de Philosophie*, 1948, pp. 161-192; P. H. FURFEY, *Christ as Tekton*, en *The catholic biblical Quarterley*, 1955, página 335; ED. A. ABBOTT, *The fourfold Gospel IV*, Cambridge, 1916., pp. 120 ss.; CH. MASSON, *Vers les sources d'Eau vive*, Lausanne, 1961, p 41), y desarrollar las enseñanzas rabínicas sobre la necesidad del trabajo (cfr. STRACK-BILLERBECK, II, pp. 745 ss. A. T. GEOGHEGAN, *The attitude towards Labor in early Christianity and ancient Culture*, Washington, 1945).

451. 2 Thes 3, 10; la sentencia es rabínica (cfr. STRACK-BILLERBECK III, pp. 641 ss.), pero la prescripción es de sentido común; cfr. *P. Maspero* 67020, 13: "En cuanto el pobre cierra las manos (= se cruza de brazos, deja de trabajar), debe también cerrar la boca" (no tiene de qué comer). D. SAVRAMIS (Ἡ περὶ ἐργασίας διδασκαλία τοῦ Ἀποστόλου Παύλου, Atenas, 1962) ve en 2 Thes 3, 10 la carta cristiana del trabajo, participación de la caridad creadora de Dios, y en la ociosidad un vicio contra naturaleza.

La formulación es tan viva que debe referirse, además de a este inercia o pereza escatológica, a un desorden más grave. De hecho, estos iluminados de los últimos días se mostraban cada día más turbulentos y —como siempre sucede— querían intervenir en todo, sin hacer nada [452]. Es el mundo al revés [453]. Nada más peligroso en una comunidad que este tipo de ociosos e indiscretos [454], siempre al margen de toda vida reglamentada. Nada, en cambio más eficaz para la formación y la disciplina de un hombre que la sujeción a una tarea obligatoria. Por eso el Apóstol impone a cada cristiano hasta el fin de los tiempos una existencia de trabajo que identifica con la vida honesta y honorable [456]. Esta vida de trabajo permite vivir

---

452. 2 Thes 3, 11: μηδὲν ἐργαζομένους ἀλλὰ περιεργαζομένους (cfr. MENANDRO: *El arbitraje*, 4: "Te ocupas también de los asuntos de los demás, περίεργος εἶ"). Comparar las mujeres perezosas, chismosas e indiscretas (2 Tim 5, 13-14), reclamadas para su misión doméstica (Tit 2, 4-5). Es la aplicación del *age quod agis*, de la exigencia de cumplir correctamente los deberes de estado, ya prescrita por Juan el Bautista (Lc 3, 12-14).

453. 2 Thes 3, 6-11: ἀτάκτως περιπατεῖν. Cfr. los sinónimos filonianos: "Cuanto pueda haber de desordenado, de indecoroso, de irregular, de sospechoso, eso es la masa" (De praem. 20).

454. De ahí πράσσειν τὰ ἴδια (1 Thes 4, 11).

455. La prescripción de trabajar apaciblemente, con calma (μετὰ ἡσυχίας ἐργαζόμενοι, 2 Thes 3, 12; cfr. 1 Thes 4, 11, ἡσυχάζειν), puede entenderse de un justo medio entre el descanso y el esfuerzo, o bien de una prohibición del exceso: a cada día le basta su afán (Mt 6, 34; cfr. Mc 2, 27-28: el sábado está hecho para el hombre = alternancia del trabajo con el culto divino), pero se refiere sobre todo a la agitación de los escatologistas exacerbados (cfr. *Lam* III, 26: "armarse de paciencia y esperar con calma la salvación del Señor, ὑπομενεῖ καὶ ἡσυχάσει εἰς τὸ σωτήριον κυρίου). Cfr. FILÓN: Después del pecado Dios hubiera podido aniquilar la humanidad, pero por misericordia la dejó subsistir, sin darle ya como antes un alimento sin esfuerzo, "no fuera que entregándose al doble vicio de la ociosidad y de la gula cometieran los hombres faltas y excesos" (*De praem.* 169). La salud física y moral depende de una actividad laboriosa (cfr. Eccl. 9, 10; 11, 6; Eccli 7, 15). Se sabe que la glorificación del trabajo (πόνος) era un artículo esencial de la moral pitagórica. Hubiera sido humillante para un cristiano de Tesalónica leer el epitafio métrico grabado a comienzos de siglo sobre la estela funeraria de un discípulo del filósofo de Samos, según la cual se había propuesto como primera regla de vida la obligación del trabajo: τὸν πόνον ἐνκρείνας αἵρετον... (texto y comentario en FR. CUMONT, *Recherches sur le Symbolisme funéraire des Romains*, París, 1942, pp. 422-426).

456. 1 Thes 4, 12: ἵνα περιπατῆτε εὐσχημόνως (cfr. Rom 13, 13, 1 Cor 14, 40; εὐσχήμων, 1 Cor 7, 35; 12, 24; εὐσχημοσύνη, 12, 23. Hipócrates consagró un tratado a *La honradez* que el médico ha de observar con los enfermos: περὶ Εὐσχημοσύνης, ed. Littré, IV, pp. 628 ss.; cfr. L. H. MARSHALL, *The Chalenge of New Testament Ethics*, Londres, 1946, pp. 312 ss. Es lo opuesto a la vida desordenada de los ociosos, ἀτάκτως, cfr. εὔτακτος, en J. POUILLOUX, *Choix d'Inscriptions grecques*, París, 1960, XI, 12; XIII, 11; XIX, 8). Esto excluye a la vez el robo (Lc 18, 20; 1 Cor 6, 10; Eph 4, 28; 1 Pet 4, 15) y la vergüenza de comer un pan que no se ha ganado (vivir de regalos; δωρεάν 2 Thes 3, 8. 12), pero sugiere también un trabajo bien hecho (1 Tim 6, 11: "Busca la justicia", y las exhortaciones al trabajo hecho a conciencia, Col 3, 23-24; Eph 6, 5-8; Tit 2, 9-10; W. LILLIE, *Studies in New Testament Ethics*, Edimburgo, 1961, pp. 101 ss.) que merece su salario (Lc 10, 7; 1 Tim 5, 18; 2 Tim 2, 6; Iac 5, 4).

con independencia [457] y, por otra parte, suscita el respeto de los paganos por la doctrina evangélica [458].

Pero la razón suprema por la que un cristiano se obliga voluntariamente y se somete a la ley del trabajo, es que éste le permite aumentar su capacidad de hacer el bien y de socorrer a los necesitados (Eph 4, 28) —"La mano de los diligentes enriquece" (Prv 10, 4)—. Así San Pablo sufragaba con el trabajo de sus manos los gastos de mantenimiento de sus colaboradores (Act 20, 34) y enseñaba a los efesios que debían "trabajar así para sostener a los (económicamente) débiles" [459]. Y sobre todo el ejemplo mismo del Maestro, que no dudaba en violar la ley del descanso sabático para curar a los enfermos, imitando en ello la actividad incansablemente bienhechora de su Padre: "Mi Padre sigue trabajando ahora, y por eso yo también trabajo" [460].

---

457. 1 Thes 4, 12: μηδενὸς χρείαν ἔχητε; cfr. Rom 13, 8. Esta dignidad es asegurada por la *autarkeia* (cfr. *supra*, p. 377, n. 444), que supone un "haber" personal (cfr. Heb 10, 34: τὰ ὑπάρχοντα).

458. Todas estas precisiones condenan la pereza, que la Escritura caracteriza como el vicio más innoble (Eccli 22, 1-2), severamente juzgado por el Señor y sus Apóstoles (Mt 20, 6; Tit 1, 12). Es notable que las parábolas se refieran tan a menudo a los trabajadores (Mt 20, 6; 21, 31; el hijo fiel está en el campo, Lc 15, 25), que se da por supuesto que los discípulos trabajan incesantemente (Lc 17, 7-10), completamente absorbidos por su tarea (12, 4), y que cuando el Maestro llama a sus Apóstoles en pleno trabajo, de ningún modo les dispensa de proseguirlo, sino que hace incluso un milagro en su favor (Lc 5, 4-6; Ioh 21, 6; cfr. M. L. RAMLOT, *Bulletin d'Ecriture Sainte*, en *Rev. Thomiste*, 1963, p. 468). Al Señor se atribuyen estas palabras: "Levanta la piedra y allí me encontrarás. Trabaja la madera, que allí estoy" (*P. Oxy.* I, 4; cfr. B. P. GRENFELL, A. S. HUNT, *New Sayings of Jesus*, Londres, 1904, p. 36). Se trataría de una bendición del trabajo —especialmente del albañil y del carpintero— santificado por la presencia de Cristo resucitado (cfr. J. JEREMIAS, *Unbekannte Jesusworte*, Gütersloh, 1951, pp. 88 ss. Sobre el trabajo en Palestina, cfr. M. B. SCHWALM, *La Vie privée du Peuple juif*, París, 1910). A. RICHARDSON (*o. c.*, p. 39) señala que los *douloi* son prácticamente *oiketai;* traducir por "esclavos" sería demasiado fuerte, y por "servidores" demasiado débil; actualmente, el término más adecuado es "trabajadores".

459. Act 20, 35 (J. L. D'ARAGON, "*Il faut soutenir les faibles*", en *Sciences Ecclésiastiques*, Montreal, 1955, pp. 5-22, 173-203); cfr. 1 Thes 5, 14; 2 Cor 9, 8: la *autarkeia* procurada por Dios y ordenada a la posibilidad de dar a los otros: περισσεύητε εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθόν. La pobreza paulina es menos estricta que la de los sinópticos, porque Dios ama a los que dan con alegría (v. 7; cfr. AGAPÈ I, p. 227; ἱλαρός "alegre" = ἵλεως "gracioso", en ATENÉE, VIII, 363 *c* 13; 571 *e*), y sólo el cristiano generoso puede imitar la caridad divina: la condición social pasa a ser secundaria en relación a la calidad de los sentimientos (cfr. 1 Cor 13, 3; Eph 4, 28. Cfr. J. DUPONT, *Le Discours de Miletˊ*, París, 1962, pp. 285 ss., 305 ss.). Un monje egipcio exhortará a su hermanos en los siguientes términos: "El Señor cuenta con vosotros para que seais buenos ecónomos, a fin de que deis a los pobres y a los indigentes hasta conseguir establecer la igualdad absoluta (cfr. 2 Cor 8, 13-15) para la humanidad entera" (citado por E. AMELINEAU, *Monuments pour servir à l'histoire de l'Egypte chrétienne*, París, 1888, p. 715).

460. Ioh 5, 17 (cfr. 9, 4. C. SPICQ, *Dieu et l'homme*, pp. 36 ss.). De ahí la acepción religiosa del "trabajo apostólico" (1 Cor 3, 9; 15, 10; 2 Cor 6, 5; Gal 4, 11; Phil 2, 16; Col 1, 29; 1 Tim 4, 10. Según A. VON HARNACK, Κόπος *im frühchristlichen Sprachgebrauch*, en *Z. N. T. W.*, 1928, pp. 1 ss., San

Pablo empleó esta denominación tomándola de su trabajo en el taller para aplicarla al trabajo del misionero), asimilable a la siembra Ioh 4, 38; Mt 9, 37-38) o a la pesca (Lc 5, 10), y a la realización efectiva de la salvación (Ioh 6, 27-29; Phil 2, 12; cfr. 1 Thes 1, 3). Es digna de recordarse la oración de Santo Tomás de Aquino para recibir el Viático: "Te recibo, compañero de mi vida sobre la tierra, por amor de quien he estudiado, velado, trabajado, predicado y enseñado".

Apéndice I

VIDA MORAL: CRISTO Y CARIDAD

"Marchad por el camino de la caridad, imitando a Cristo que os amó con caridad" (Eph 5, 2).

Para un israelita, la existencia no es una cosa absurda [1]. La vida tiene un sentido, puesto que tiene un fin: viene de Dios y conduce a Dios, como un camino que avanza cuya dirección ha sido trazada por la voluntad divina [2]. Por eso vivir se expresa por el verbo de movi-

---

1. Cfr. J. P. Sartre: "Todo existente nace sin razón, se prolonga por debilidad, muere por encuentro" (*La nausée*, p. 170).

2. *Dérék* "ruta, camino" (de *darak*: caminar) designa metafóricamente no sólo la línea de conducta, lo que hay que hacer, todo el comportamiento (manera y estilo) que Dios impone a cada una de sus criaturas, sino también la función y el papel que ésta debe desempeñar en el universo (cfr. M. Testuz, *Les idées religieuses du Livre des Jubilés*, Ginebra-París, 1960, pp. 93 ss.). El ideal de la religión y de la moral israelita es caminar con Dios o delante de Dios (Mich 6, 8; Os 14, 9; Dan 9, 10; cfr. Dt 8, 1 ss. H. Kosmala, *Hebräer-Essener-Christen*, Leiden, 1959, pp. 332 ss.). En el N. T. el "camino" expresa toda enseñanza o contenido de pensamiento, y toda forma de vida religiosa y moral determinada por Dios (Mt 21, 32; Act 24, 14), por lo cual se le designa en función de su origen y de su término como "camino de Dios" (Mc 12, 14; con el comentario de M. J. Lagrange, *in h. l.*), "camino de la salvación (Act 16, 17), "camino de la vida" (cfr. B. Couroyer, *Le Chemin de vie en Egypte et en Israël*, en *R. B.*, 1949, pp. 412-432; S. V. Mc. Caslan", *"The Way"*, en *Journal of biblical Literature*, 1958, pp. 222-230), o "camino de perfección" (*Manual de Disciplina*, VIII, 18, 21; IX, 9; XI, 17; cfr. J. P. Audet, *Affinités littéraires et doctrinales du "Manuel de Discipline"*, en *R. B.* 1952, pp. 219-238; 1953, pp. 41-82; Fr. Notscher, *Voies divines et humaines selon la Bible et Qumrân*, en *Recherches bibliques*, IV, París, 1959, pp. 135-148). De ahí procede todo un grupo de términos emparentados: reposo, meta, puerta, seguir, perseverar, entrar en el Reino, mirar hacia atrás. En Qumrán se marcha por el camino recto que es el de la luz, opuesto al camino tortuoso de las tinieblas (O. Betz, *Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte*, Tübingen, 1960, pp. 74, 156 ss., 176 ss.; H. M. Teeple, *The Mosaic Eschatogical Prophet*, Filadelfia, 1957, pp. 14 ss.; Idem, *Qumrân and the Origin of the fourth Gospel*, en *Novum Testamentum*, IV, 1960, pp. 12 ss.). Podría elaborarse toda una moral bíblica en función de la peregrinación (cfr. G. Wingren, *"Weg", "Wanderung" und verwandte Begriffe*, en *Studia Theologica*, III, 2, 1951, pp. 111-123;

miento περιπατεῖν, "ir y venir, caminar" [3]. "Andar" o incluso "correr" (cfr. Gal 5, 7; Phil 3, 14; Rom 9, 16) se entiende en el plano moral como una determinada manera de conducirse o comportarse (ἀναστρέφεσθαι); lo cual se precisa mediante un adverbio [4], una perífrasis (v. g. ante Dios o en su presencia [5]), un sustantivo en da-

A. KUSCHKE, *Die Menschenwege und der Weg Gottes in Alten Testament*, ibid. V, 2, 1952, pp. 106-118; J. GUILLET, *Thèmes bibliques*², París, 1954, pp. 9-25; A. GROS, *Le Thème de la route dans la Bible*, París, 1957; IDEM, *Je suis la route*, París, 1961; FR. NÖTSCHER, *Gotteswege und Menschenwege in der Bibel und in Qumrân*, Bonn, 1958; C. SPICQ, *L'Epître aux Hébreux*, París, 1952, I, pp. 269-287; W. MICHAELIS, art. ὁδός en G. KITTEL, *Th. Wört.* V, 42- 101). Si Moisés era el "guía del pueblo" de la Antigua Alianza, Jesús es el ἀρχηγός y el πρόδρομος de la Nueva. (Cfr. J. SCHREINER, *Führung-Thema der Heilsgeschichte im Altem Testament*, en *Biblische Zeitschrift*, 1961, pp. 2-17). Jesucristo revela a sus discípulos "el camino de la caridad" (cfr. AGAPÈ II, pp. 64 ss.) y les precede por él. El es el camino mismo (Ioh 14, 6; Heb 10, 20). La filosofía griega y sobre todo el estoicismo definían el ideal moral como seguimiento de la naturaleza o de la razón, pero los cristianos siguen a Jesucristo.

3. 2 Cor 10, 3; cfr. 1 Cor 7, 17: "Que cada uno continúe marchando en el estado en el que Dios le llamó. *Peripatos* designa el jardín o el parque contiguo al gimnasio, el establecimiento de educación (cfr. R. MARTIN, *L'Urbanisme dans la Grèce antique*, París, 1956, p. 251 —Epicuro compra un jardín en Atenas para instalar en él su escuela—, y de ahí se llamaron *peripatéticos* a los alumnos que escuchaban las lecciones del maestro paseando por las umbrosas alamedas del jardín. J. DELORME, *Gymnasion*, París, 1960, p. 335) cita un texto de Suidas que apoya esta etimología: "Aristóteles enseñaba en un *peripatos*, es decir, en un jardín" (*in v.* Ἀριστοτέλης). En cuanto a la acepción moral de περιπατέω "llevar un cierto género de vida", desconocida en los clásicos, procede de los Setenta (*hâlak*: caminar, llevar la vida; cfr. SEESEMAN BERTRAM, in h. v., en G. KITTEL, *Th. Wört.* V, 941-943). Derivado del verbo *horah*: "señalar con el dedo, indicar", el sustantivo *Torah* significa propiamente "indicación, lo que se muestra con el dedo, y de ahí "instrucción, designación del camino". Se trata de una enseñanza práctica, que marca una dirección "orientada hacia la vida"; por tanto, una manifestación de los designios y exigencias de Dios para dirigirse o vivir según la Alianza (cfr. E. J. TINSLEY, *The Imitation of God in Christ*, Londres, 1960, pp. 31 ss.). El mismo matiz es a veces expresado por el verbo πορεύεσθαι (Lc 1, 6; Act 9, 31). En el Evangelio, el Señor llama a sus discípulos a seguirle (Lc 9, 57-61) y El mismo marcha a la cabeza (v. 55); así, el compromiso de la fe consiste de un modo muy físico en "marchar en pos de Jesús" (Ioh 6, 66) y en acompañarle en el camino. Los primeros creyentes fueron caminantes, περιπατοῦντες (Ioh 12, 35; 2 Cor 5, 7; Heb 13, 9; 1 Ioh 1, 6): siguiendo las huellas del Maestro, caminando a su paso, le imitan.

4. Especialmente ἀξίως: una conducta digna de Dios (1 Thes 2, 12; Col 1, 10; 3 Ioh 6), de la oración cristiana (Eph 4, 1), del Evangelio (Phil 1, 27), de los santos (Rom 16, 2), o de "los hijos de luz" (Eph 5, 8). Cfr. L. ROBERT, *Hellenica*, París, 1960, XI, p. 94.

5. Lc 1, 17. 75; cfr. Act 4, 19; 2 Cor 8, 21; 1 Ioh 3, 22: "Hacemos lo que es grato en su presencia". La metáfora evoca la piedad obediente de los justos quienes no contentos con seguir las directrices dadas —las órdenes divinas— no pierden de vista al Señor que se las dicta; como los soldados que fijan sus ojos en el jefe que marcha y combate a su cabeza, prestos a conformarse a sus menores gestos (cfr. J. BOURNIER, art. *marcher*, en J. J. VON ALLMEN, *Vocabulaire biblique*, París-Neuchâtel, 1954, pp. 164-165). "Los pueblos marchan cada uno en nombre de sus dioses, pero nosotros marchamos siempre en el nombre de Yavé, nuestro Dios" Mich 4, 5; cfr. Is 2, 5; S. H. BLANK, *Some Observations concerning biblical Prayer*, en *Hebrew*

tivo (Gal 5, 16) o con las proposiciones κατά, ἐν, διά, que expresan diversas maneras de avanzar por el camino, es decir, los motivos de la conducta moral y las acciones que se realizan.

1. La regla suprema de la conducta es la voluntad de Dios: *Fiat voluntas tua* [6]. Lo primero que hay que hacer es descubrirla, porque ni la sinceridad, ni la buena voluntad, ni incluso el celo más ardiente pueden lograr la rectitud de una acción, si antes no se atienen a esta medida divina [7]. ¿Cómo será posible, por tanto, conocerla? La voluntad divina aparece explícitamente promulgada en la Ley, palabra y revelación de Dios, "norma de vida" [8], de suerte que la piedad de un hombre se podrá apreciar según la fidelidad de su observancia a los preceptos, tanto si se trata de Ananías y de Pablo [9] como de los padres de Jesús-Niño [10]. San Pablo sustituye a la Tora por el Evangelio y la enseñanza de la nueva doctrina [11], y también por la Tradición en la que se recogen las normas apostólicas que determinan el comportamiento moral [12].

Union College Annual, 1961, pp. 75 ss. A. Barucq, *L'Expression de la louange divine et de la Prière dans la Bible et en Egypte*, El Cairo, 1962, pp. 484 ss.).

6. Mt 6, 10; cfr. Rom 8, 27; 1 Pet 2, 15; 4, 19: "Los que padecen según la voluntad de Dios encomienden al Creador fiel sus almas por la práctica del bien"; 1 Ioh 5, 14: "Si le pedimos alguna cosa conforme con su voluntad, El nos oye". San Pablo emplea κατ' ἐπιγαγήν o κατὰ τό θέλημα para designar la voluntad salvífica de Dios (Rom 16, 26; Gal 1, 4; Eph 1, 5) o para la atribución del cargo apostólico (1 Tim 1, 1; Tit 1, 3); mas para los dones de la benevolencia gratuita de Dios, el Apóstol prefiere κατά τὴν χάριν (Rom 12, 6; 1 Cor 3, 10; Eph 3, 7; cfr. 2 Thes 1, 12; Eph 1, 7).

7. Por una parte, los judíos "tienen celo por Dios, pero no según la ciencia, οὐ κατ' ἐπίγνωσιν (Rom 10, 2), pues precisamente desfiguraron el sentido de la ley, como si permitiera obtener la justicia por las obras. Por otra parte, los corintios saben que los ídolos no son nada, pero su ciencia es incompleta, porque en la práctica no tiene en cuenta la caridad, "aún no saben lo que conviene saber (1 Cor 8, 3). ,

8. Cfr. A. Robert (*Le sens du mot Loi dans le Ps. CXIX*, en *R. B.* 1937, pp. 182-206) que subraya especialmente la equivalencia entre *tora* y *derek* (pp. 118, 196). Es indudable que en el plano jurídico la justicia exige que "se juzgue según la ley" (Act 23, 3; Ioh 18, 31; 19, 7), lo mismo que la liturgia debe conformarse a las rúbricas, κατὰ τὸν νόμον (Heb 8, 4; 9, 22; 10, 8). También habrá que tener en cuenta las costumbres, τῶν κατὰ Ἰουδαίους ἐθῶν (Act 26, 3; cfr. Lc 2, 42; 4, 16; 22, 39); sobre la fuerza jurídica de éstas, cfr. R. Taubenschlag, *Opera Minora*, Varsovia (1959) II, pp. 91-114.

9. Act 22, 12: "Un cierto Ananías, varón piadoso según la Ley, ἀνὴρ εὐλαβὴς κατὰ τὸν νόμον"; 22, 3: "Fui instruido a los pies de Gamaliel, según el rigor de la Ley patria"; 24, 14: "Según el camino que ellos llaman secta, sirvo al Dios de mis padres, creyendo en todo lo que es *según* la Ley y en lo que está escrito *en* los Profetas"; 26, 5.

10. Lc 2, 22: "Cuando se cumplieron los días de la purificación, conforme a la Ley de Moises, κατὰ τὸν νόμον Μωϋσέως, vv. 24, 27; cfr. 23, 56.

11. "Según mi Evangelio y la predicación de Jesucristo" (Rom 16, 25; cfr. 2, 16; 1 im 1, 11; 2 Tim 2, 8). "Bien sabéis los preceptos que os hemos dado en nombre del Señor Jesús" (1 Thes 4, 2). El obispo debe ajustarse firmemente a la exposición fiel de la enseñanza, ἀντεχόμενον τοῦ κατὰ τὴν διδαχὴν πιστοῦ λόγου (*Tit* 1, 9).

12. 2 Thes 3, 6, κατὰ τὴν παράδοσιν ἣν παρελάβοσαν παρ' ημῶν (con el comentario de B. Rigaux, *Saint Paul. Les Epîtres aux Thessaloniciens*, París, 1956, p. 705; D. M. Stanley, "*Become Imitators of me*": *The pauline Conception of apostolic Tradition*, en Biblica, 1959, pp. 859- 877; N. A. Dahl,

Parecería seguirse en consecuencia que, para un cristiano, la virtud habrá de consistir en someterse a estas instrucciones y a esta disciplina en que se concreta la voluntad del Señor. Sin embargo, no es así y conviene precisarlo. Es cierto que la vida cristiana empieza por un acto de obediencia [13] y que su desarrollo consiste en una sumisión a Dios, a Cristo, al Evangelio [14]; pero cuando el Apóstol trata de moral práctica, se refiere menos a una regulación exterior que a los dos principios inmanentes que inspiran o solicitan al creyente: el hombre viejo o la gracia [15], la carne o el *pneuma*: "No andamos según la carne, sino según el espíritu" [16]. Ya se trate de concepciones y de proyectos, de conocimientos y palabras, o de la vida propiamente dicha, el cristiano está sometido a dos fuerzas de atracción contrarias, entre las que ha de escoger: la vida nueva depositada en él por el Bautismo, o la carne, fuente de malos deseos, de concupiscencia y de todo tipo de pecados [17]. Una y otra pretenden alcanzar el dominio y suponen un peso en el alma que fuerza a la decisión [18]. "Andar según el hombre" o "según la carne" es aceptar la dominación de las pasiones, dejarse llevar por la jactancia, la envidia, las banderías, los halagos, la astucia, la mentira, los cálculos interesados... y todas las formas del egoísmo. Más precisamente, es juzgar de los seres y de los acontecimientos desde un punto de vista natural, actuar por motivos que no son "según Dios" [19].

Anámnesis, en *Studia Theologica,* I, 1948, pp. 75 ss.). Estas instrucciones, enseñadas por el Apóstol no son doctrinas humanas (Col 2, 8. 22; cfr. Gal 1, 11); tienen un valor normativo y disciplinar, ignorado precisamente por algún tesalonicense indisciplinado: ἀτάκτως περιπατοῦντος; liberarse de las prescripciones tradicionales es llevar una vida "irregular"; a lo cual se opone: εὐσχημόνως περιπατεῖν (1 Thes 4, 12; cfr. Rom 13, 13; C. Spicq, *Les Thessaloniciens "inquiets" étaient-ils des paresseux?* en *Studia Theologica,* X, 1; 1956, pp. 1-13). A veces San Pablo, cuando no puede referirse a un precepto del Señor propone con reservas su propio parecer o su opinión reflexionada: κατὰ τὴν ἐμὴν γνώμην (1 Cor 7, 40; esta palabra designa también el espíritu según el cual se debe aplicar un mandato. *Supl. epigr. gr.* IX, 5, 55). En todo caso, es preciso "conformar su conducta al modelo" que ofrece el Apóstol (Phil 3, 17).

13. La obediencia de la fe (Rom 1, 5; 16, 26; cfr. Act 6, 7; 2 Cor 10, 5); la profesión bautismal es obediencia a la verdad (1 Pet 1, 22; cfr. Rom 5, 19).

14. 2 Thes 1, 8; Rom 8, 7; Heb 12, 9; Iac 4, 7; 1 Pet 1, 2. 14; 2, 15-16.

15. κατὰ ἄνθρωπον puede no tener ningún matiz moral y ser sinónimo de "profano" (Rom 3, 5), o puede tener un ligero matiz peyorativo (1 Cor 9, 8; Gal 1, 11), o puede significar "pecador": "¿No prueba esto que sois carnales y vivís a lo humano, κατὰ ἄνθρωπον περιπατεῖτε?" (1 Cor 3, 3).

16. Μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν ἀλλα κατὰ πνεῦμα (Rom 8, 4, cfr. vv. 12-13); κατὰ σάρκα περιπατοῦντας (2 Cor 10, 2-3; cfr. 1, 17; 5, 16; 11, 18).

17. 2 Pet 3, 3, κατὰ τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας αὐτῶν πορευόμενοι; cfr. 2, 10; Ids 16, 18; 1 Pet 4, 3.

18. Rom 16, 18; Tit 3, 3, δουλεύοντες ἐπιθυμίαις; 2 Pet 2, 19.

19. 2 Cor 7, 9-11. En 2 Cor 11, 17, κατὰ Κύριον se opone a ἐν ἀφροσύνῃ Cfr. Phil 3, 16: "Sea cual sea el punto alcanzado, es preciso continuar recto adelante". στοιχεῖν "ir en fila, seguir una misma línea" sugiere la dirección y la seguridad de la marcha, su "ortodoxia"; Cfr. Act 21, 24; Gal 5, 25; 6, 16; Rom 4, 12.

En cambio el creyente no tiene más que una norma de pensamiento y de verdad: Cristo [20]. Poniendo en guardia a los colosenses contra las especulaciones judeo-frigias que se presentan como una sublime sabiduría [21], San Pablo escribe: "Mirad que nadie os de-

20. 2 Cor 10, 5. Para captar la fuerza imperativa de la fórmula neo-testamentaria: "Según Dios, Cristo Señor, el mandamiento...", es necesario evocar el giro análogo utilizado en el mundo contemporáneo, profusamente atestiguado en las inscripciones y en los papiros, que confería vigor a todos los actos de la autoridad legislativa y ejecutiva (cfr. P. COLLOMB, *Recherches sur la Chancellerie et la Diplomatie des Lagides*, París, 1926, pp. 2-5; R. TAUBENSCHLAG, *Opera Minora*, Varsovia, 1959, I, pp. 574 ss.): *a*) "Según las leyes, κατὰ τοὺς νόμους"; cfr. el Decreto de Calymna en honor del pueblo de Iasos y de la delgación judiciaria que le ha enviado esta ciudad; las dos fuentes de derecho que los jueces han de aplicar en su misión, se designan así: ἔκριναν... κατὰ τε τὸ διάγραμμα τοῦ βασλεως καὶ τοὺς νόμους (CH. MICHEL, *Recueil d'Inscriptions grecques*, París, 1900, n.° 417, 45); *Supl. epigr. gr.* IX, 1, 38; 5, 44-45; *P. Ent.* XIX, 3: "una herencia que debía corresponderme en virtud de las leyes"; XLI, 8; LXIV, 14; LXXIV, 20. *b*) κατὰ τὸ διάγραμμα Cfr. *Sammelbuch*, 8008, 26 y 30; *Supl. epigr. gr.* IX, 1, 65; P. Ent. XIV, 4: "el acreedor entra en posesión conforme al reglamento"; LXI, 11; LXIII, 9. *c*) "Según la ordenanza, el edicto, la prescripción, κατὰ τὸ πρόσταγμα". Cfr. *P. Ent.* XV, 12: renovación de una hipoteca conforme a las leyes, a los reglamentos y a las ordenanzas"; VI, 11; XII, 10; XVI, 8. *d*) Toda voluntad de los príncipes, expresada de viva voz o por carta, lo mismo que por decreto o por edicto, se impone a los súbditos, κατὰ τὰ εἰρημένα ὑπ' αὐτῶν (*Supl. epigr. gr.* XII, 368, 21-22), καθάπερ ὁ βασιλεὺς ἐπέσταλκε (*Syll.* 390, 38). Por medio de un decreto honorífico, Delos expresa su reconocimiento a Filocles rey de los Sidonios, que "ha puesto todas sus diligencias para que los habitantes de Delos recuperen las sumas que prestaron conforme al reglamento acordado por el rey Tolomeo, καθάπερ ὁ βασιλεὺς Πτολεμαῖος συνέταξεν (F. DURBACH, *Choix d'Inscriptions de Délos*, París, 1921, I, 18, 7-8). Igualmente Naxos vota un decreto de agradecimiento al pueblo de Cos y a la delegación judiciaria que ha actuado conforme a las instrucciones precisas del rey Tolomeo Filadelfo para solventar ciertos litigios que tenían divididos a los habitantes de Naxos: κατὰ τὰ προσταχθέντα ὑπὸ τοῦ βασιλέως Πτολεμαίου καὶ τοῦ κοινοῦ τῶν νησιοτῶν (cfr. M. HOLEAUX, *Etudes d'Epigraphie et d'Histoire grecques*, París, 1942, III, pp. 27-37). L. CERFAUX tiene, pues, fundamento para subrayar: "Las fórmulas empleadas por Pablo indican claramente *órdenes* (διατάσσομαι, παραγγέλλω, ἐπιταγή) y pertenecen al lenguaje jurídico El διάταγμα (Καίσαρος) es un "edicto" (cfr. Heb 11, 23). Para Pablo, "Cristo según la carne" tenía autoridad "imperial" (*Le Christ dans la Théologie de Saint Paul*, París, 1951, 144, n. 1) e incluso divina: "Cristo, por encima de todas las cosas, Dios bendito por los siglos" (Rom 9, 5, con el comentario de M. J. LAGRANGE, *Saint Paul. Epître aux Romains*, París, 1931, p. 227).

21. Col 2, 23. La "filosofía" —la palabra parece haber sido acuñada por Pitágoras (cfr. CICERÓN, *Tuscul.* V, 3, 8-9)— designa en Filón a la religión judía y a la ley mosaica (*De mut. nom.* 223; Leg. C. 156); en Fl. Josefo a las sectas de los fariseos, saduceos y esenios (Ant. XVIII, 4; Guerra, II, 119; pero cfr. A. PELLETIER, *Flavius Josèphe adaptateur de la Lettre d'Aristée*, París, 1962, p. 24, n. 1); igualmente significa el dominio de las pasiones por la razón recta y piadosa (cfr. IV Mac 1, 1; 5, 22; 7, 9-21; cfr. A. DUPONT-SOMMER, *Le quatrième Livre des Machabées*, París, 1939, pp. 33-38); "el amor y la búsqueda de la ciencia de las cosas divinas y humanas" (DIÓGENES LAERCIO, *Prooimion*, 12 y 18; ESTRABÓN, *Geogr.* I, 1, 1; SÉNECA, *Epist.* I, 89, 4; II, 90, 3; PLUTARCO, *De placitis philosophorum*, I, 874); "la ciencia de las cosas buenas que se han de investigar y realizar" (PLINIO, Ep. I, 10, 10; DÍDIMO, *Sobre las sectas de los Filósofos* en ESTOBEO, II, 7, 5; ed. Wachsmuth, pá-

fraude [22] por medio de la filosofía, vano engaño, según la tradición de los hombres [23], según los elementos del mundo [24], y no según Cristo" [25]. Cuando exhorta a los romanos a eliminar la más pequeña desaveniencia fraterna, para que todos se mantengan unidos adorando a Dios, acude a la misma regla: "Que el Dios de la paciencia y de la consolación os conceda tener los mismos sentimientos los

---

ginas 57 ss.), "todo conocimiento profundo, especialmente la inteligencia del sentido oculto de los mitos (acepción constante de HERÁCLITO, *Alegorías de Homero*, I, 3; III, 2; XIV, 3; XXII, 12-13; XXVI, 3; XXVII, 1; XXX, 3, etc.). Cfr. los sarcasmos de TERTULIANO contra las desviaciones de la ciencia humana (*Apol.* 46; *Ani.* 1 y 3: "Philosophi... patriarchae haereticorum"; *Praescript.* 7; *Ad nat.* II, 2; SAN CIPRIANO, *Bon. patientiae*, 2-3). Léase M. N. TOD, *Sidelights on Greek Philosophers*, en *The Journal of Hellenic Studies*, 1957, pp. 134 ss., y sobre todo el estudio decisivo de A. M. MALINGREY, *"Philosophia". Etude d'un groupe de mots dans la littérature grecque des présocratiques au IV siècle ap. J. C.* (París, 1961). Al principio, el filósofo es un buscador, un espíritu curioso de conocimiento, que lleva su investigación a todos los dominios, metafísico, científico, etc.; en el siglo I, se ha convertido en director de conciencia y enseña el arte de vivir; la filosofía designa tanto la moral práctica, el esfuerzo moral o un estado de vida organizado con el fin de adquirir la felicidad, como la civilización. A. M. M. tiene razón en oponer la acepción peyorativa de φιλοσοφία en Col 2, 23, a Cristo, θεοῦ σοφία de 1 Cor 1, 24, situando aquí el problema de las relaciones entre la fe y la razón (p. 106); cfr. J. LECLERCQ, *Etudes sur le Vocabulaire monastique* (Roma, 1961).

22. El verbo συλαγωγεῖν (*hap. b*) significa: arrebatar una presa, llevarse como botín; al cual se opondrá ζωγρεῖν en Lc 5, 10.

23. Comparar con FILÓN, que alababa "como adeptos de una filosofía sin falsía —ὡς ἀψευδῆ φιλοσοφίαν μετίοντας— a los que conceden a cada cosa nueva que aparece el lugar que le corresponde" (*De Cherub.* 129).

24. Se discute mucho sobre estos στοιχεῖα (sobre esta palabra, cfr. W. BURKERT, ΣΤΟΙΧΕΙΟΝ. *Eine semasiologische Studie*, en *Philologus*, 1959, pp. 167-197); y sobre todo J. BLINZLER, *Lexikalisches zu dem Terminus τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου bei Paulus*, en *Analecta Biblica* 18, Roma, 1963, pp. 429-443). Los unos los interpretan como potencias supraterrestres que gobiernan el universo (E. PERCY, *Die Probleme der Kolosser und Epheserbriefe*, Lund, 1946, pp. 149-169; CH. MASSON, *L'Epître de Saint Paul aux Colossiens*, Neuchâtel-París, 1950, pp. 122-124). Los otros, ya sea como una enseñanza elemental (Gal 4, 3), materialista y contraria a la libertad del espíritu (C. F. D. MOULE, *The Epistles of Paul the Apostle to the Colossians and to Philemon*, Cambridge, 1957, p. 92), ya sea como errores relativos a las substancias elementales que constituyen el mundo, y a la inserción del hombre en ese cosmos regido por los astros (FR. B. BEARE, *The Epistle to the Colossians*, New York, 1955, pp. 192-193). Nos parece sumamente probable que se trate de las especulaciones que A. J. FESTUGIÈRE ha agrupado bajo el título de "Dios cósmico" (*La Révélation d'Hermès Trismégiste*, II, París, 1949), referentes de una parte al mundo ordenado —especialmente al cielo estrellado (los astros visibles eran dioses de segundo orden)— y a su Ordenador, y de otra parte al alma encadenada en el cuerpo como en una prisión, considerando la materia como un principio malo Cfr. T. W. MANSON, *On Paul an John*, Londres, 1963, pp. 21 ss. DELLING, art. στοιχεῖον, en G. KITTEL, *Th. Wört.* VII, 670 ss.

25. Col 2, 8, οὐ κατὰ Χριστόν es decir, sin autoridad. Κατά con acusativo es a menudo equivalente a un genitivo de posesión o de autor (Rom 1, 15; Eph 1, 15; Act 17, 28; 25, 14); pero, en este caso, el origen determina la regla de la fe. Cfr. P. F. REGARD, *Contribution à l'étude des Prépositions dans la langue du Nouveau Testament* (París, 1919) 466 ss.

unos para con los otros *según Cristo Jesús* [26]. Aquí, la conformidad o la correspondencia ya no es solamente la obediencia a la voluntad y a los preceptos del Señor, ni aún siquiera la imitación: "en su seguimiento y según El", sino la analogía y la asimilación: tener los mismos sentimientos de Cristo, su misma alma, ya que no el mismo temperamento; de suerte que "según Cristo" podría traducirse por: "de una manera cristiana", o por el adverbio "cristianamente", dando a este todo su valor original y específico.

Cualquier discípulo sabe que este modo y estilo de vida es "andar en la caridad". A cristianos bien instruidos que no dudan en tomar alimentos que otros hermanos suyos pusilánimes consideran como impuros, el Apóstol les ordena que sometan su libertad a la regla de la caridad fraterna: "Si tu hermano se contrista por causa de un alimento, *es que ya* no andas según la caridad. Por motivo de tu alimento, no causes la pérdida de aquél por quien murió Cristo" [27]. La comunión fraterna y el respeto por el prójimo tienen todo el rigor de exigencia de una ley, y ley suprema puesto que los derechos objetivos más inapelables deben ceder ante sus imperativos [28]. Ni la razón pura, ni tan siquiera la cualidad objetiva de un acto bastan para determinar la moralidad de la conducta. La jerarquía de valores se establece en función de la intención interior, y ésta primero y ante todo en función del amor [29]. En la hipótesis de que el

---

26. Rom 15, 5. Otorgamos aquí a κατά con acusativo la significación predominante: "Que concierne, que pertenece a" (F. ABEL, *Grammaire du grec biblique*, París, 1927, § 49 *h*), bien atestiguado en los papiros, principalmente para designar los deberes inherentes a un cargo, por ejemplo el de escriba (*P. Tebt.* XIII, 17; P. Hib. I, 82, 19. Cfr. la excelente clasificación de J. H. MOULTON, *The Vocabulary of the Greek Testament*[2], Londres 1949, pp. 322-324).

27. Rom 14, 15 (cfr. AGAPÈ II, pp. 186 ss.): οὐκετι κατὰ ἀγάπην περιπατεῖς. Se podría dar a κατά el sentido de dirección (Act 8, 26; Phil 3, 14. Corro hacia la meta, κατὰ σκοπὸν διώκω), "mirando a" (Ioh 2, 6; Tit 1, 1, κατὰ πίστιν), frecuente en el griego moderno (κατὰ τὴν ἀκρογιαλιά, hacia la ribera). Pero, en el plano psicológico, la meta es el objeto de la intención, por lo cual hay que tomar κατὰ ἀγάπην en el sentido de móvil o fundamento en el que se apoya la acción (Mt 19, 13; Act 3, 17, κατὰ ἄγνοιαν), acepción constante en las inscripciones (κατ' εὐσέβειαν) y en los papiros (κατὰ σπουδήν, κατὰ τὸ ἀναγκαῖον, cfr. ED. MAYSER, *Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit*, Berlín-Leipzig, 1934, II, 2, pp. 430-440). No se trata tanto de conformarse a una regla como de ser esclarecido por una luz y arrastrado por una fuerza; cfr. Heb 7, 16, que opone κατὰ νόμον y κατὰ δύναμιν.

28. Es frecuente que móviles superiores provoquen la renuncia a prerrogativas o a usos lícitos: Jesús se hace bautizar por Juan "para cumplir todo lo que es debido, según Dios" (Mt 3, 15). Paga el impuesto, aunque no está obligado a ello, "para no escandalizar" (17, 24-27); y lo mismo San Pablo no quiere imponer o utilizar sus derechos para que el Evangelio sea mejor acogido (1 Thes 2, 6-7; 1 Cor 9, 18).

29. Se trata de este *agape* que no busca su propia ventaja (Rom 15, 1-3; 1 Cor 13, 5) y soporta al prójimo (Eph 4, 2; cfr. Gal 6, 2). En lugar de decir: "Quiero mi placer", el cristiano pronuncia: "Quiero la felicidad de los demás" (de ahí el verbo λυπέω: afligir y molestar, hacer daño); en lugar de: "Me gusta este alimento", piensa: "Yo quiero a mi hermano"... y actúa en consecuencia (1 Cor 8, 1-13).

cristiano tuviera dudas acerca de las exigencias de la caridad, San Pablo evoca el ejemplo del Salvador que se sacrificó por nuestros hermanos [30]. Por lo tanto, "andar según la caridad" es conducirse "de una manera amante" a ejemplo de Cristo, y el acto "caritativo" es estrictamente "cristiano".

Más teocéntrico que San Pablo, San Juan escribe: "La *agape* consiste en que andemos según los mandamientos de Dios" [31]; pero después precisa que esta obligación del amor nos ha sido revelada por Cristo, y es preciso entender que "el amor cristiano" es el único motivo fundamental de la conciencia, el único que confiere valor a nuestra obediencia a la voluntad divina en cualquier terreno.

2. Las mismas observaciones pueden hacerse sobre la locución: *andar en* o *por* Cristo, *en* o *por* la caridad. El ser nuevo, adquirido "en Cristo" en el Bautismo, ha de convertirse en principio de conducta cuya modalidad será necesariamente cristiana: "Hemos sido (re)creados en Cristo Jesús para las buenas obras, a las que Cristo nos preparó de antemano para que en ellas anduviéramos" [32]. Por participar desde el Bautismo en la vida de Cristo resucitado, el creyente se encuentra apto para andar en una vida nueva y en cierto modo gloriosa [33]. La práctica de las virtudes sólo es posible porque el poder vivificante del Salvador no cesa de deplegarse en él. "En Cristo tal como lo recibísteis, Jesús el Señor, es en quien tenéis que andar, arraigados y edificados en El" [34]. Así, habrá que definir la conducta del bautizado como una "vida en Cristo" [35]. Esta unión vital es la condición indispensable para dar fruto (Ioh 15, 2. 4. 7): ya se trate de perseverar (1 Thes 3, 8), de pensar (Phil 4, 7), de hablar (2 Cor 2, 17; 12, 19), de concordia (Phil 4, 2), de humildad (*ibid.* 2, 5), de caridad fraterna (ibid. 2, 29) o de matrimonio (1 Cor 7, 39; 11, 11), todo obtiene su valor en función de la comunión con Cristo, de la sumisión a su Ley, de la posesión de su espíritu, como San Pablo no cesa de enseñar y recordar [36]. Que las mujeres obedezcan a su marido, es algo que debe hacerse "en el Señor" [37]. Que los hijos obedezcan a sus padres es algo "hermoso en el Señor" (Col 3,

---

30. Este hermano a quien vas a matar turbándole o violentando su conciencia, Cristo murió por él para darle la vida.

31. Αὕτη ἐστιν ἡ ἀγάπη, ἵνα περιπατῶμεν κατὰ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ (2 Ioh 6).

32. Eph 2, 10, κτισθέντες ἐν Χριστῷ... ἵνα ἐν αὐτοῖς περιπατήσωμεν Comparar *I. Q. S.*, III, 15 ss.

33. Rom 6, 4, ἐν καινότητι ζοῆς περιπατήσωμεν.

34. Col 2, 6, ἐν αὐτῷ περιπατεῖτε.

35. Rom 8, 2; 2 Tim 3, 12. Con excepción de este texto, *The "in Christ" Formula in the Pastoral Epistles* tiene, según J. A. ALLAN (en *New Testament Studies*, 1963, X, pp. 115-121), una acepción diferente de las epístolas anteriores.

36. 1 Cor 4, 17: "mis caminos en Cristo" engloban doctrina y líneas de conducta moral.

37. Col 3, 18, ὡς ἀνῆκεν ἐν Κυρίῳ.

20). Estas costumbres tan características constituyen "la bella conducta en Cristo" [38].

Pero estas mismas fórmulas se encuentran también atribuidas a la caridad, en la que, igualmente, tenemos que conducirnos [39]. Es decir, el amor de caridad realiza la voluntad de Dios, resume la ley y caracteriza el espíritu de los hijos de Dios. "El que permanece en el amor" es una definición del cristiano [40], paralela a la de su permanencia en Cristo (Ioh 15, 9-10). Es un estado en el que hay que perseverar [41] "arraigados y fundados en el amor" (Eph 3, 17), como hay que perseverar en el Señor. Así como el creyente, "revestido de Cristo", comparte sus sentimientos y no puede vivir según la carne [42], de un modo semejante se reviste de caridad (1 Thes 5, 8) para

38. 1 Pet 3, 16, τὴν ἀγαθὴν ἐν Χριστῷ ἀναστροφήν. Este sustantivo y el verbo correspondiente (ἀναστρεφεσθαι) son preferidos por San Pedro, pero marcan más el acento sobre el comportamiento práctico (cfr. los tratamientos de Heb 10, 33) y su aspecto visible, ejemplar (13, 7; 1 Tim 4, 12) y seductor (1 Pet 3, 1-2); de ahí el epíteto de belleza que se les ha vinculado (Iac 3, 13, 1 Pet 2, 12). Se emplean sobre todo para designar el "género de vida disoluta de los paganos (Eph 2, 3; 4, 22; 1 Pet 1, 18; 2 Pet 2, 7. 18 y las costumbres impecables de los cristianos (2 Cor 1, 12; 1 Pet 1, 15; 2 Pet 3, 11). El autor de Heb esforzándose por lograr en toda ocasión una buena conducta (ἐν πᾶσιν καλῶς θέλοντες ἀναστρέφεσθαι. 13 18), considera todas las circunstancias concretas de la existencia. Cfr. FILODEMO DE GADARA: ciertas melodías llevan al espíritu a la conversación y buen trato, πρὸς τὴν ὁμειλίαν καὶ τὴν ἁρμόττουσαν ἀναστροφήν (De Musica, IV, p. 76, ed. J. Kemke).

39. Eph 5, 2: "Caminad en la caridad —περιπατεῖτε ἐν ἀγάπη— como Cristo os amó" (lo mismo que en Rom 14, 15, el ejemplo de Cristo determina el modo y el fervor del amor); 2 Ioh 6: "El mandamiento es que caminéis en el amor de caridad, ἵνα ἐν αὐτῇ περιπατῆτε". H. RIESENFELD ("*La voie de la charité*", en *Studia Theologica*, I, 1948, pp. 146-157), recogiendo varios textos de la *Didaché*, Bernabé, Clemente de Roma, Ignacio de Antioquía, en los cuales se define el "camino" de la salvación por el "precepto" de la caridad, estima con razón que la locución ὁδὸς ἀγάπης existió con toda certeza en la primitiva Iglesia (cfr. 1 Cor 12, 31 *b*). Desde entonces, para hacer más coherente la evocación intelectual y moral de περιπατεῖν se traducirá ἐντολή, no por "mandamiento", sino por "instrucción", como la que un rey da a sus embajadores; acepción constante en la época helenística, cfr. J. POUILLOUX, *Choix d'Inscriptions grecques* (París, 1960) XII, 10; XXIX, 23.

40. 1 Ioh 4, 16, ὁ μένων ἐν τῇ ἀγάπῃ.

41. Ids. 21; cfr. 1 Tim 2, 15, las mujeres serán salvadas... ἐαν μείνωσιν ἐν... ἀγάπῃ.

42. Rom 13, 14; Gal 3, 27. La imagen del vestido era corriente en los israelitas, en los griegos y en los latinos para designar una unión íntima: participar en los sentimientos, entrar en las disposiciones interiores de otro (cfr. DIONISIO DE HALICARNASO, XI, 5: Ταρκύνιον ἐνδύέσθαι); tanto más cuanto que persona y hábito son inseparables; el vestido es parte integrante del que lo lleva (cfr. Ruth 3, 9; 1 Sam 18, 4; 2 Reg 2, 13-14). En el Oriente próximo, el acto simbólico de la ruptura de un contrato es rasgarse la túnica. Una madre que repudia a su hijo, arroja fuera su túnica (*Código Hitita*, 171). La disolución del matrimonio tiene lugar sobre el vestido que representa a la persona. En Nuzi, el testador prevé que si su viuda se vuelve a casar y continúa viviendo en su casa, "entonces mis hijos despojarán a mi mujer de su vestido y la echarán fuera de mi casa" citado por E. M. CASSIN, *L'Adoption à Nuzi*, París, 1938, p. 288). Por consiguiente, "revestirse de Cristo" es sinónimo de ser en Cristo y vivir según su espí-

manifestar la paciencia, la compasión, la dulzura hacia sus hermanos (Col 3, 12-14). El desarrollo de la vida cristiana se realiza gracias a la inmensa energía contenida en la *agape* (1 Cor 13, 4-7), y conformándose a sus exigencias internas: "Que todas las cosas se hagan en la caridad" [43].

3. ἐν es a la vez modal e instrumental. En esta última acepción se le sustituye a veces por διά con genitivo: "por medio de, por el intermediario de" [44] para expresar la causalidad eficiente o instrumental que permite alcanzar el fin. Si todos los dones divinos y todas las virtudes que denominamos infusas nos vienen "por Jesucristo" [45], hay que precisar que las prescripciones morales reconocidas por la fe sólo se ponen en práctica gracias a la caridad [46]. La caridad es como el fuego que activa la fe. Mientras que la Ley y sus preceptos —en particular la circuncisión— no comunicaban ninguna fuerza para la acción, la fe no permanece inerte. La *agape,* principio de acción, será la causa eficiente del *ergon,* es decir, de las realizaciones más concretas [47], orientando y manteniendo toda la vida del cristiano al servicio del prójimo [48].

Así, la caridad impone sus propios motivos al actualizar y poner por obra cada virtud, lo cual se expresa por διὰ con acusativo [49],

---

ritu, incorporándose a El. El verbo ἐν-δύω, lit. "hundirse, sumergirse, penetrar en" podría traducirse por "inhabitar". En relación con la metáfora del vestido que reviste o envuelve, cfr. Idc 6, 34; 1 Par 12, 18; 2 Par 24, 20, donde el Espíritu de Yavé viene a los inspirados, a los jueces y a los profetas para transformarlos o impulsarlos a actuar. De ahí el empleo de este verbo para expresar intenciones o virtudes, especialmente la fortaleza (Lc 24, cfr. Is 52, 1; Ps 93, 1; Eccli 17, 3) y la justicia (Ps 132, 9; Iob 29, 14; Sap 5, 18). Se trata entonces de poseer y de estar lleno de la manera más vital; cfr. AGAPÈ II, p. 269, n. 6; II, p. 23, n. 2). Revestir la caridad significa vivir de ella; cfr. WILCKENS, art. στολή, en G. KITTEL, *Th. Wört.* VII, 687 ss.

43. 1 Cor 16, 14; por ejemplo, la tolerancia entre los hermanos (Eph 4, 2), la profesión de la verdad y la instrucción (4, 15; Col 2, 2), la disciplina (1 Cor 4, 21), sobre todo la edificación, es decir el crecimiento (Eph 4, 16; 1 Cor 8, 1).

44. Cfr. διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν, Act 8, 18; 2 Tim 1, 6.

45. Ioh 1, 17; Act 15, 11; 18, 27; Rom 5, 1. 18. 21; Phil 1, 11; Col 1, 16: τὰ πάντα δι' αὐτοῦ. M. BOUTTIER, *En Christ* (París, 1962) 25-28.

46. Gal 5, 6: "La fe actúa por la caridad"; ἐνεργουμένη δι' ἀγάπης determina el agente inmediato, la fuente de donde brota la realización de las virtualidades de la fe.

47. De ahí el trabajo y los esfuerzos de la *agape* (κόπος, 1 Thes 1, 3). Así, mediante el testimonio de las obras se descubre la caridad que ha inspirado su realización; cfr. Eph 1, 15; Col 1, 4; Heb 6, 10; 3 Ioh, 6; Apc 2, 19.

48. Gal 5, 13: "Habéis sido llamados a la libertad, pero... por la caridad haceos servidores unos de otros". El uso cristiano de la libertad es el don de sí espontáneo a los hermanos, es la caridad que lleva, inclina, impulsa a ese servicio del prójimo.

49. Que equivale a ἐξ ἀγάπης (Phil 1, 16; cfr. Eph 2, 4: Dios actúa διὰ τὴν πολλὴν ἀγάπην). De ahí la locución corriente: "por qué motivo, δι' ἥν αἰτίαν" (Act 10, 21, 22, 24; 23, 28; 28, 18. 20). Tal hecho, tal persona, tal sentimiento es la causa (*ratio*) del acontecimiento: "por temor de los judíos, διὰ τὸν φόβον (Ioh 7, 13); "a causa de la alegría, διὰ τὴν χαράν" 16, 21); "porque esta viuda me está cargando. le haré justicia, διὰ τὸν πα-

como cuando San Pablo renuncia a dar prescripciones y prefiere invocar la caridad [50]. Basta apelar a este amor para suscitar la generosidad y la abnegación de los fieles. Pero en este punto, el motivo máximo para la acción —y también el más frecuentemente mencionado— es el Señor mismo: Hay que decidirse, hay que actuar y sufrir por Cristo" [51]. Cuando San Pedro exige que se practique la sumisión al estado, al jefe de familia, a los padres, no lo hace invocando el orden natural y los derechos de la jerarquía, incluso sancionados por Dios (Rom 13, 1-7), sino la unión con el Señor y la fidelidad a su autoridad soberana, a causa del Señor" (1 Pet 2, 13). Como en todos los demás casos, esta mención no sólo tiene por objeto transformar el cumplimiento del deber en un acto religioso, sino sobre todo garantizar la libertad soberana del cristiano, que ninguna ley debe coartar (1 Tim 1, 9). Cuando el creyente obedece a los superiores, o cuando se comporta como esclavo de sus hermanos, lo hace siempre como ser libre [52], llevado exclusivamente por el amor y la adoración que siente por Cristo [53].

4. Finalmente, numerosos textos permitirían identificar pura y simplemente a Cristo con la *agape* entendida como causa eficiente, formal y final de la vida moral hasta el punto de que casi siempre es posible poner el nombre de Jesucristo en los lugares en que el Nuevo Testamento escribe: caridad [54]. Esto se ve especialmente en el aspecto dinámico: la existencia del creyente sólo se explica en cuanto que vive arraigado en Cristo o en el amor, único motor de sus energías fuente única de sus realizaciones virtuosas. Estas serán, por tanto, esencialmente "cristianas" o "caritativas", por pertenecer a Cristo inmanente en el alma o ser frutos de la caridad; el modo, carácter y medida de los actos se determina por el principio mismo de donde emanan. Así como Cristo es la regla a la vez objetiva (su doctrina, sus preceptos, sus ejemplos) y subjetiva (El vive, piensa y ama en nosotros) de la vida moral, del mismo modo la *agape* impone su ley en cuanto que actúa y se manifiesta en los menores detalles de la conducta.

ρέχειν μοι κόπον (Lc 18, 5); "no recibís, porque no sabéis pedir, διὰ τὸ μὴ αἰτεῖσθαι ὑμᾶς".

50. Philm, 9, διά τὴν ἀγάπην μᾶλλον παρακαλῶ. Cfr. la exhortación de Phil 2, 1: "la urgente llamada en Cristo, la persuasión en la caridad, la consumación en el Espíritu", y Rom 15, 30: "Os exhorto, hermanos, por nuestro Señor Jesucristo y por la caridad del Espíritu, combatid conmigo en vuestras oraciones".

51. Διὰ Ἰησοῦν (2 Cor 4, 5. 11), διὰ Χριστόν (1 Cor 4, 10; Phil 3, 7).

52. ὡς ἐλεύθεροι (1 Pet 2, 16).

53. Διά (*ob*) indica entonces la perspectiva, "con vistas a, para", por ejemplo, el sábado fue instituido *para* el bien del hombre, διὰ τὸν ἄνθρωπον (Mc 2, 27). Compárese: Cristo, objetivo y término de la ley, orientada hacia la justicia; y: el objeto del precepto, que es la caridad procedente de un corazón puro (=justificado: τέλος τῆς παραγγελίας ἐστὶν ἀγάπη, 1 Tim 1, 5).

54. Vid. especialmente 1 Cor 13 (cfr. AGAPÈ II, p. 81); Ioh 17, 26: "Que la *agape*... esté en ellos... y yo también en ellos"; 14, 6: "Yo soy la vida" = 1 Ioh 3, 14: "El que no ama permanece en la muerte"; Ioh 8, 12: "Yo soy la luz" = 1 Ioh 2, 11: "El que odia a su hermano está en las tinieblas" etc.

No obstante, si la caridad es una naturaleza o una cualidad, Cristo es una persona; diferencia esencial que se acusa especialmente cuando se apela a las motivaciones de la acción: el cristiano en su conducta procura ante todo agradar a su Dios y Señor [55]. Por eso la *agape* no puede concebirse como una entidad independiente, un imperativo categórico, una regla moral autónoma, por eminente que sea; sino que se identifica con el amor de Dios (1 Ioh 4, 7-8), cuyas propiedades y modalidades conocen los cristianos por la conducta misma de su Padre del cielo (Mt 5, 43-48; 18, 15-35). Cristo vivió de la *agape* y manifestó sus rasgos y exigencias a los Apóstoles [56]. Estos, en su catequesis y parénesis concretan y detallan incesantemente sus aplicaciones. Cuando hablan de ella en términos rigurosos, precisan: "La caridad de Dios que está en Cristo Jesús" [57].

Por consiguiente, cuando se prescribe que hay que actuar según Cristo o según la caridad, que se ha de vivir en Cristo o en la caridad, no hay que pensar que se trata de dos reglas morales concurrentes o incluso subordinadas, porque solamente hay una norma de conducta: obedecer a Cristo, imitar a Cristo, vivir de Cristo. Cuando los Apóstoles decían sin más precisión: "Andad según o en la caridad", ningún fiel ponía en duda que se trataba de la voluntad misma que había animado al Salvador, del mismo sentimiento que El había vivido, de la misma virtud que El sin cesar había practicado. Si la moral neotestamentaria es una moral de la caridad, lo

---

55. 1 Cor 10, 31: "Ya comáis, ya bebáis, ya hagáis otra cosa, hacedlo todo para gloria de Dios"; Col 3, 17: "Todo cuanto hacéis de palabra o de obra, hacedlo todo en nombre del Señor Jesús, dando gracias a Dios Padre por El"; 1 Thes 4, 1: "Habéis aprendido de nosotros el modo en que debéis andar para agradar a Dios"; 1 Cor 7, 32: "cómo agradar al Señor"; lo cual se opone a tener que preocuparse del cónyuge" (vv. 33-34), y a "buscar el agrado de los hombres (Gal 1, 10). Mientras que los fariseos dan limosna, rezan y ayunan para recibir la aprobación de los hombres, los discípulos de Cristo sólo deben sentirse inspirados por el deseo de cuidar las cosas de Dios (Mt 6, 4. 6. 18); cfr. M. DIBELIUS, *Botschaft und Geschichte* (Tubinga, 1953), 123-124; A. GEORGE, *"La Justice à faire dans le secret"*, en *Biblica*, 1959, pp. 590-598. Cfr. *sicut servi Dei* (1 Pet 2, 16; cfr. Mt 6, 24; Rom 6, 22; 2 Tim 2, 24; Tit 1, 1; Iac 1, 1; Apc 7, 3; 9, 5); ζῇ τῷ Θεῷ (Rom 6, 10-11: dativo de atribución). El *rationabile obsequium* consiste en "ofrecerse como hostia viva, santa, grata a Dios (Rom 12, 1; cfr. PH. SEIDENSTICKER, *Lebendiges Opfer*, Münster, 1954; F. D. COGGAN, *The New Testament basis of the moral Theology*, Londres, 1948, pp. 3-4; L. NIEDER, *Die Motive der religiös-sittlichen Paränese in den paulinischen Gemeindebriefe*, Munich, 1956). Sobre esta intención y referencia a Dios que da valor moral y cristiano a los menores actos cfr. el sugestivo artículo de PH. DELHAYE, *L'Orientation religieuse des actes moraux d'après la Sainte Ecriture et la Théologie*, en *Mémorial A. Gelin* (Le Puy-París, 1961) 415-428.

56. 1 Ioh 4, 16: "Hemos conocido perfectamente la manifestación de amor de caridad que Dios tiene en medio de nosotros (= Cristo), y hemos creído en ella: Dios es amor de caridad".

57. Rom 8, 39, τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ Κυρίῳ ἡμῶν cfr. v. 35; 1 Tim 1, 14, μετὰ ἀγάπης τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ; 2 Tim 1, 13, ἀγάπῃ τῇ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. El amor al prójimo, hay que tenerlo en Cristo"; cfr. Rom 16, 8: "Ampliato, mi amado en el Señor"; 1 Cor 4, 17: "Timoteo, mi hijo amado y fiel en el Señor; Philm, 16: "Onésimo... amado humanamente y en Cristo"; cfr. v. 20 *b;* 2 Cor 10, 1.

es en el sentido de que está inspirada y unificada por el mismo amor a Dios y al prójimo que latía en el corazón de Cristo, infundido desde el Bautismo en el corazón de los discípulos por el Espíritu Santo, el "espíritu de Jesús" [58].

El texto decisivo es 2 Cor 5, 14-15: "La caridad de Cristo nos urge, persuadidos como estamos de esto: uno murió por todos, luego todos murieron; y murió por todos para que los que viven no vivan ya para sí, sino para aquél que por ellos murió y resucitó". Una vez más, la moral del cristiano es una moral bautismal; su participación en la muerte y en la resurrección del Señor le obliga a morir al pecado y a no vivir más que por la vida y los sentimientos de Cristo. Pero esta dedicación a Cristo, lealmente vivida (Rom 14, 7-8), no es algo exigido por los derechos soberanos del Maestro, sino más bien por el amor que nos manifestó y que nosotros mismos le profesamos [59]. Esta *agape* nos tiene presos de un modo tan firme y estrecho [60] que no cabe otra actitud espiritual que la de entregarse en vida y muerte al Señor [61]. Sin embargo, esta empresa tan divina y

58. Aquí se aprecia claramente, no sólo la evolución de la moral del Antiguo al Nuevo Testamento, sino el salto que las separa. El hecho histórico de la venida de Cristo lo cambia todo, y sólo así se explica que los apóstoles hablen constantemente de novedad y se muestren tan severos, más que su Maestro, frente a la antigua economía. No han llegado verdaderamente a comprender a Dios y a entender su voluntad más que en Cristo-revelador (Ioh 1, 18; Heb 1, 1-2). Sin embargo, las declaraciones de amor de Dios eran más numerosas y en cierto sentido más impresionantes en la antigua economía que en la nueva (cfr. *Prolégomènes*, pp. 88-119). Pero su alcance y su realismo sólo logran hacerse inteligibles en el hecho de Cristo. Mientras que los beneficiarios de la antigua revelación no captaban más que palabras y conceptos, los discípulos de Cristo tienen acceso a la realidad misma. Se da el paso del dicho al hecho, del esbozo a la obra acabada, de la sombra a la luz. Idénticas reflexiones podrían hacerse a propósito de todo el contenido bíblico, especialmente de la fidelidad, pregonada con tanta insistencia en la Antigua Alianza: *Iustum deduxit per vias rectas*... Su cierta ambigüedad (cfr. las astucias de Jacob) queda eliminada por el *est est, non non* del Salvador, que en el "sí" de Dios"... Todo estaba ya dicho, anunciado y prescrito, pero sólo pudo ser asimilado y vivido en el Hijo, que hace oir y muestra a Dios en sí mismo: *"Novum Testamentum in Veteri latet, Vetus in Novo patet"* (San Agustín, *Q. 73 in Ex; P. L.* XXXIV, 623). En otras palabras, la visión se esclarece en virtud de una luz nueva: la persona de Cristo y el Espíritu Santo, que es el gran don de su Alianza, traen consigo un incremento de luz, subjetiva y objetiva (cfr. el *logion* de las dos luces, Lc 11, 34). La vida del discípulo es materialmente la misma que la del justo, pero es totalmente distinta por su referencia a Cristo. Sobre el parabolismo cristológico, estructura de toda la economía de la revelación, cfr. C. Spicq, *L'Epître aux Hébreux* (París, 1952) I, pp. 347-350.

59. La *agape* de Cristo engloba el amor con el que Cristo se entregó por nosotros (Gal 2, 20; cfr. Ioh 15, 13) y nuestra propia caridad provocada por un tal don; cfr. Agapè II, pp. 127 ss.; K. Romaniuk, *L'origine des formules pauliniennes "le Christ s'est livré pour nous", "le Christ nous a aimés..."*, en *Novum Testamentum* (1962) 55-76.

60. συνέχω "poseer, apremiar, constreñir, empujar".

61. Estar unidos para la vida y para la muerte es el deseo de una vinculación más profunda al prójimo (2 Cor 7, 3) y a Cristo (2 Tim 2, 11; cfr. Mc 14, 31). Los antiguos veían en ello la manifestación suprema del afecto familiar: "Por ternura, hay padres que, si mueren sus hijos, mueren tam-

apasionante no se presenta con carácter de necesidad inexorable, sino que sólo mueve a actuar en la medida de la lucidez que alcanza nuestra convicción: cuando el creyente comprende bien el sentido del sacrificio del Calvario y experimenta de modo personal lo que es la caridad de la Víctima voluntaria, decide entregarse en cuerpo y alma a la obediencia y al servicio de Cristo [62].

---

bién con ellos" (ESTOBEO II, 7, 13); "Ya unidos por la amistad, juntos hemos de vivir o morir" EURÍPIDES, *Oreste,* 1244-45), y también la máxima fidelidad a un jefe en la guerra (PLUTARCO, *Sert.* XIV, 5; ATHENEÉ, VI, 249 *b*). Así, el don de sí total —base de la vida cristiana (Lc 14, 27)— sólo tiene valor en función de este "pacto de amistad" acordado entre el Señor y sus discípulos.

62. Κρίναντας. En su comentario, Santo Tomás de Aquino marca el acento sobre esta "regla" moral que constituye la caridad efectiva de Cristo, y a la cual se conforma la intención recta del que es caritativo.

Apéndice II

LA LEY NATURAL EN EL NUEVO TESTAMENTO

"Non eripit mortalia qui regna dat coelestia".

No deja de ser algo sorprendente el silencio que guardan el Evangelio y los Apóstoles respecto al derecho natural y a las exigencias fundamentales de la naturaleza humana. Hay incluso quien se escandaliza del menosprecio que San Pablo parece tener por ésta naturaleza, juzgándola esencialmente corrompida. Lo indudable es que la moral del Nuevo Testamento, por ser la moral de un hombre nuevo, regenerado por la gracia, sólo se inspira explícitamente en motivos sobrenaturales. En ella, pocas veces se apela a las exigencias de la recta razón, a los imperativos de la conciencia, a las normas de la sociedad. No obstante, si se ahonda un poco en la reflexión, aparece bien claro que el orden natural está supuesto en todas partes como algo subyacente, y que toda la moral neotestamentaria se apoya en la consideración de una naturaleza que se supone en sí misma buena [1].

I. *Valor del juicio humano.* La proposición del mensaje revelado hecha por el Señor o por sus Apóstoles hace referencia a la razón, a la lógica, a la capacidad de discurrir [2]. Ya se trate de exé-

1. Cfr. I. Husik, *The Law of Nature, Hugo Grotius, and the Bible*, en *Hebrew Union College Annual* (1925) II, pp. 394-417; las excelentes exposiciones de A. N. Wilder, *Equivalents of Natural Law in the Teaching of Jesus*, en *The Journal of Religion* (1946) 125-135; Ed. Hamel, *Loi naturelle et Loi du Christ*, en *Sciences Ecclésiastiques* (Montreal, 1958) 49-76; W. Lillie, *Studies in New Testament Ethics* (Edimburgo, 1961) 12-23; Ph. Delhaye, *Permanence du Droit naturel* (Lovaina-Lille, 1962) 31 ss., 115 ss.; la importante recensión de H. Jeager, en *Iura* (1959) 289-303, de B. Lapicki, *La cultura ética de la Roma antigua y los primeros tiempos del cristianismo* (en ruso); Fr. Horst, *Gottes Recht. Gesammelte Studien zum Recht im Altem Testament* (Munich, 1961); y sobre todo P. Grelot, *Sens chrétien de l'Ancien Testament* (París-Tournai, 1962) 175 ss.

2. De ahí la frecuencia de πειθειν-πείθεσθαι, "convencer, ser persuadido", de términos derivados de las raíces νο-(νοῦς, νοεῖν, νόημα, ἀνόητος, κατανοεῖν, μετανοεῖν, μετάνοια, νουθετεῖν) y φρε-(φρένες, φρόνιμος, φρό-

gesis escriturística, en que las conclusiones se fundan en el análisis de un texto o de una situación histórica [3], ya de la interpretación de los tipos históricos [4], deducciones [5], inferencias o analogías [6] —especialmente en las parábolas [7]—..., todas estas múltiples formas de argumentación, incluyendo el silogismo [8], suponen en el espíritu humano la capacidad de razonar correctamente [9]. De modo inmediato,

---

νημα, etc.), y de términos que significan conocimiento o juicio: εἰδέναι, συνειδέναι, γιγνώσκειν, σύνεσις, κρίνειν, δοκιμάζειν, πειράζειν, λογίζεσθαι, etc. Cfr. G. BORNKAMM, *Studiem zu Antike und Urchristentum* (Munich, 1959) 121 ss.

3. Cfr. J. BONSIRVEN, *Exégèse rabbnique et Exégèse chrétienne* (París, 1939) 300 ss.; ST. LYONNET, *Saint Paul et l'exégèse juive de son temps*, en *Mélanges bibliques A. Robert* (París, 1957) 494-506; F. DREYFUS, *L'Argument scripturaire de Jésus en faveur de la résurrection des morts* (Mc 12, 26-27), en *R. B.* (1959) 213-224.

4. Cfr. los "ejemplos históricos" que fundamentan una aplicación moral: David (Mt 12, 3); la Reina de Saba y los ninivitas (Lc 11, 31-32); Noé y Lot (17, 26-29); Abrahán (Rom 4); Jannés y Jambrés (2 Tim 3, 8-9); Esaú (Heb 12, 16-17); Rahab y Job (Iac 2, 25-26), etc.

5. Si Dios es el creador y señor del universo, las criaturas son buenas y bueno es también su uso (1 Cor 10, 25-26; cfr. Rom 14, 6; Tit 1, 15-16). Si Dios es Padre providente, sus hijos no han de preocuparse ni atesorar para mañana (Lc 12, 23-24; Heb 13, 5-6).

6. Idénticas coyunturas contienen una lección inmutable Lc 4, 25-27). La validez de las promesas divinas es comparable a las cláusulas irrevocables de un testamento: "Os hablo como suelen hacerlo los hombres" (Gal 3, 15); cfr. Rom 7, 1: "Hablo a hombres que conocen la ley". E. E. ELLIS, *Jesus, The Sadducees and Qumran*, en *New Testament Studies*, X, 1964, páginas 274-279.

7. Cuando se ha perdido una oveja, no hay pastor que no salga a buscarla: "¿Qué os parece?" (Mt 18, 12); los actos de un hijo importan más que lo que pueda decir en un momento de mal humor (21, 28); las manifestaciones de la caridad indican quién es fiel al precepto del amor al prójimo (Lc 10, 36). Cfr. Ioh 13, 10: "El que se ha bañado está todo limpio".

8. En el discurso de Antioquía de Pisidia (Act 13, 33-37), la premisa mayor proviene de Is 55, 3: Dios cumplirá las promesas hechas a David; la menor está tomada del Ps 16, 10: Ahora bien, entre esas promesas se encuentra la de ser preservado de corrupción. Pero dado que David ya murió, resulta que la promesa viene a cumplirse en Jesucristo. Asimismo, puesto que la promesa de conceder un descanso sabático a su pueblo no se realizó en Israel, es preciso concluir que se cumplirá en favor del nuevo pueblo de Dios (Heb 3, 7-4, 8).

9. 1 Cor 10, 15: "¡Os hablo como a discretos. Sed vosotros jueces de lo que os digo!" "Tomándose a sí mismos por medida, no tienen juicio" (2 Cor 10, 12). Jesús emplea a veces el argumento *a minori ad maius* (no escuchar a uno que regresa del infierno, ni a Moisés, Lc 16, 31), así como el argumento *a pari* (todo servidor hace lo que se le ordena, 17, 10); pero más a menudo emplea el argumento *a fortiori*: Si es lícito salvar a una oveja en día de sábado, a un hombre, que es mucho más precioso que una oveja, sin duda también estará permitido curarle en sábado (Mt 12, 12); "si esto se hace en el leño verde, en el seco, ¿qué será? (Lc 23, 31); si al buey se le deja alimentarse cuando trilla, cuánto más al predicador (1 Cor 9, 8-10). Un obispo que no supiera gobernar su casa, tampoco sabría gobernar la de Dios (1 Tim 3, 5). Cfr. πόσῳ μᾶλλον (Dios es mejor Padre que los padres de la tierra, Mt 7, 11; cfr. Lc 12, 24. 28; Rom 11, 12. 24; Heb 9, 14); πολλῷ μᾶλλον (Mt 6, 30; si Dios perdona a los pecadores, cuánto más les colmará una vez justificados, Rom 5, 9-10. 17; cfr. 2 Cor 3, 8-9). Cfr. C. MAURER, *Der Schluss "a minore ad maius" als Element paulinischer Theologie*,

la mente comprende la incompatibilidad de los contrarios [10], o la falta de lógica de una conclusión [11], se rinde ante una evidencia: "¿Qué le sirve al hombre ganar el mundo entero, si pierde su vida?" (Mc 8, 36), discierne los medios adecuados para conseguir un fin (1 Cor 9, 24-27), concede mayor importancia al todo que a una de las partes (Mt 5, 29-30). El valor apologético del milagro se apoya en el poder de la inteligencia para conocer las leyes de la naturaleza y remontarse del efecto a la causa: "¿Qué es más fácil decir a un paralítico: Tus pecados te son perdonados, o decirle: Levántate y anda?... Pues para que sepáis que el hijo del hombre tiene autoridad en la tierra para perdonar los pecados..." [12] "Nadie puede hacer los milagros que tú haces si Dios no está con él" [13].

Indudablemente, la fe somete todo pensamiento a la obediencia de Cristo [14], pero la razón conserva sus propias leyes, y sus exigencias se ven respetadas. ¿No es acaso la luz del Verbo la que ilumina a todo hombre, aunque sea pagano (Ioh 1, 9)? Por eso, también éste es capaz de descubrir a Dios en las criaturas por el argumento de causalidad [15] y posee un sentido religioso innato [16]. Si es verdad que la revelación se adapta a la estructura intelectual del hombre, no es menos cierto que, al renovar su espíritu, la gracia le proporciona una luz más alta, corrige sus desviaciones y lo res-

---

en *Theol. Literaturzeitung* (1960), pp. 149-152. M. J. LAGRANGE, *Saint Paul. Epître aux Romains* (París, 1931) pp. LIX ss.

10. Mt 12, 33-35; 7, 16-18; Lc 6, 43; 2 Cor 6, 14: ¿Qué hay de común entre la luz y las tinieblas?; Iac 3, 12.

11. Sobre el argumento *ab absurdo*, cfr. Ioh 8, 39: "Si fuerais hijos de Abrahán, haríais las obras de Abrahán" (cfr. 14, 7), v. 42: "Si Dios fuera vuestro Padre, me amaríais (cfr. 14, 7); "Si no hubiera muchas moradas en casa de mi Padre, ¿os hubiera yo dicho que iba a prepararos un lugar?" (14, 2); "Si mi reino fuera de este mundo, mis ministros hubieran luchado para que no fuese entregado a los judíos" (18, 36).

12. Mc 2, 9-10. Cfr. J. DUPLACY, *Note de Syntaxe,* en *Mélanges bibliques A. Robert* (París, 1957) 420-427.

13. Ioh 3, 2; citado en P. Egerton 2; fragm. II, 45 (cfr. H. I. BELL, T. K. SKEAT, *Fragments of an unkown gospel,* Londres, 1935, p. 11).

14. 2 Cor 10, 4 (νόημα; cfr. G. BORNKAMM, *Faith and Reason in Paul's Epistles,* en *New Testament Studies,* IV, 1958, pp. 93-100. Sobre la actitud de San Pablo respecto a la inteligencia, cfr. J. DE FINANCE, *La* ΣΟΦΙΑ *chez saint Paul,* en *Recherches de Science religieuse* (1935) 385-417; G. BORNKAMM, *Studien zu Antike und Christentum* (Munich, 1959) II, pp. 119-137.

15. Rom 1, 19-21: "Lo cognoscible de Dios es manifiesto entre ellos, porque Dios se lo manifestó; porque desde la creación del mundo, lo invisible de Dios, su eterno poder y su divinidad, son conocidos mediante las criaturas. De manera que son inexcusables, por cuanto conociendo a Dios, no le glorificaron como a Dios ni le dieron gracias"; 1 Cor 1, 21. Cfr. Concilio Vaticano I: "Está revelado por Dios que incluso en la condición presente de la raza humana, todos los hombres son capaces de conocer con facilidad, con una certeza absoluta y sin mezcla de error, ciertas verdades relativas a las cosas divinas que no están por naturaleza por encima de la capacidad del espíritu humano, sin ayuda de la revelación" (Ses. 3, c. 2).

16. Act 17, 22: "Atenienses, veo que sois sobremanera religiosos"; v. 27: "Los hombres buscan a tientas a Dios y le hallan, porque no está lejos de cada uno de nosotros".

taura en su propio ser [17]: Μὴ ὑπερφρονεῖν παρ' ὃ δεῖ φρονεῖν, ἀλλὰ φρονεῖν εἰς τὸ σωφρονεῖν (Rom 12, 3). Según el Señor, la falta de juicio, la necedad espiritual (ἀφροσύνη) es un pecado tan grave como el libertinaje o la blasfemia (Mc 7, 22); en cambio, lo propio de sus discípulos es la sensatez de espíritu aplicada al conocimiento de Dios y de su voluntad [18]. Incluso en el fervor del culto, en los momentos de exaltación espiritual y en los transportes carismáticos, los derechos de la razón siguen siendo imprescriptibles: es necesario entender bien lo que se canta, y la oración —fruto de los labios— es ante todo el homenaje de la inteligencia a Dios [19].

---

17. Por el hecho del pecado, el hombre se encuentra como alucinado (Ids, 8), y su inteligencia pervertida (2 Tim 3, 8, κατεφθαρμένοι τὸν νοῦν) o manchada (Tit 1, 15). Pero la gracia de la conversión permite conocer exactamente la verdad y recuperar el recto sentido (2 Tim 2, 26, ἐις ἐπίγνωσιν ἀληθείας καὶ ἀνανήψωσιν), permite mantener el espíritu despierto (1 Pet 1, 13) y conducirse íntegramente en cristiano (3, 7). Cfr. Rom 12, 2: "No os conforméis a este siglo, sino transformaos por la renovación de la mente, ἀνακαίνωσις τοῦ νοῦς"; cfr. Eph 4, 23. La νοῦς es el principio de un juicio correcto: la razón humana es renovada, es decir, mejorada en calidad, capaz de una justa reflexión (λογίζεσθαι, Rom 6, 11; 2 Cor 10, 11; Heb 11, 19). De ahí la apelación a una sana apreciación de juicio (Rom 2, 3; 1 Cor 4, 1; 2 Cor 10, 7; cfr. 1 Pet 5, 12); los cristianos son gentes sensatas (φρόνιμοι, cfr. 1 Cor 10, 15; 2 Cor 11, 19), y piden esta sabiduría a Dios (Iac 1, 5). R. M. GRANT, *Hellenistic Elements in I Corinthians*, en A. WIKGREN, *Early Christian Origins. Studies in Honor of H. R. Willoughby* (Chicago, 1961) 60-66.

18. Eph 5, 17: "No seais insensatos (ἄφρονες, como el caballo o el mulo, Ps 32, 9), sino entendidos de cuál es la voluntad de Dios"; Col 1, 9-10. Los insensatos son aquellos que carecen totalmente de reflexión; "¡Insensatos! ¿Acaso el que ha hecho lo de fuera no ha hecho también lo de dentro?" (Lc 11, 40; 12, 20); "¡Necio! Lo que tú siembras no nace si no muere" (1 Cor 15, 36). El público ignorante, cegado por los prejuicios, juzga sin saber y, por tanto, de modo equivocado (1 Pet 2, 15). El progreso moral consiste en pasar del estado de infancia, irreflexivo, al de adulto, caracterizado por el juicio maduro (φρένες; 1 Cor 14, 20).

19. 1 Cor 14, 14-16; cfr. v. 19: "Prefiero pronunciar cinco palabras con mi entendimiento (τῷ νοί μου λαλῆσαι) que diez mil palabras en lenguas"; 2 Cor 5, 13: "Si somos exaltados, es por Dios; si nos moderamos, es por vosotros". La σωφροσύνη implica un juicio sano o, como hoy diríamos, equilibrado, sometido a la regla de la fe. El pecado opuesto es el orgullo ὑπερφρονεῖν, Rom 12, 3), o la especulación desenfrenada de tipo gnóstico, en la que se pierde todo contacto con la realidad. Cfr. 1 Cor 4, 6: "Aprended en nuestras personas: *No ir más allá de lo que está escrito* (το: Μὴ ὑπερ ἃ γέγραπται), para que no os hinchéis de orgullo uno contra otro". Parece que San Pablo cita un refrán contra los que abusaban del comentario, y K. L. SCHMIDT lo relaciona acertadamente con 2 Ioh, 9: "Todo el que se adelanta y no permanece en la doctrina de Cristo no tiene a Dios" (*Nicht über das hinaus, was geschrieben, steht, I Kor IV, 6*, en *In memoriam E. Lohmeyer*, Stuttgart, 1951, pp. 101-109). La Escritura y la enseñanza tradicional son las normas del pensamiento cristiano y le imponen una cierta sobriedad. El creyente no tiene que inventar la verdad, sino que debe atenerse modestamente a ella (cfr. O. LINDTON, *"Nicht über das hinaus, was geschrieben steht"*, en *Theologische Studien und Kritiken*, 1930, pp. 425-437; P. WALLIS, *Ein neuer Auslegungsversuch der Stelle 1 Kor IV, 6*, en *Theologische Literaturzeitung*, 1950, pp. 506-508). Baljon, seguido por W. F. Howard y J. Héring (*La première Epître de saint Paul aux Corinthiens*, Neuchâtel-París, 1949, p. 35), suprimía la proposición como una glosa, dando

II. *Los imperativos de la naturaleza.* La moral existe fuera de la Escritura. El bien no está exclusivamente determinado por una promulgación divina. A falta de ley y de revelación particular de Dios, la luz de la razón es un principio de obligatoriedad, la norma de lo que hay que hacer o evitar: "Los gentiles que no tienen ley cumplen naturalmente (φύσει) lo que la Ley prescribe" [20]. Es la naturaleza, por ejemplo, la que al dotar a la mujer de una cabellera abundante, manifiesta su designio de que permanezca cubierta [21]. Ir contra el orden natural es una depravación [22]. Se puede concluir, no sólo que la naturaleza es esencialmente buena, sino que Dios es su autor y hace suyas sus exigencias.

---

la siguiente explicación: un copista se olvidó de escribir μὴ entre ἵνα y εἰς y al caer en la cuenta lo puso después sobre la línea, exactamente encima de la α de ἵνα; un segundo copista volvió a introducir μή en el texto, explicando al margen: "μὴ estaba escrito encima de alfa: τὸ μὴ ὑπερ α γέγραπται", proposición que posteriormente pasó al texto mismo. Pero C. F. D. MOULE (*An Idiom Book of New Testament Greek*, Cambridge, 1953, p. 111) admite la autenticidad de este "slogan conocido por Pablo y sus lectores" (cfr. V. TAYLOR, *The Text of the New Testament*, Londres, 1961, p. 101), y M. D. HOOKER (*"Beyond the Things which are written"*, en *New Testament Studies*, X, 1963, pp. 127-132) lo refiere al contenido de las citas precedentes del Antiguo Testamento.

20. Rom 2, 14; cfr. v. 17. El λόγος ἔμφυτος de Iac 1, 21 puede ser la ley natural, opuesta al λόγος γραπτός (cfr. J. RIEDL, *Die Auslegung von R. II, 14-16*, en *Analecta Biblica*, 17; Roma, 1963; pp. 271-281; M. E. BOISMARD, en *R. B.* 1957, p. 172). Sobre la antinomia a la armonía del *physis-nomos*, cfr. J. L. ADAMS, *The Law of Nature in greco-roman Thought*, en *The Journal of Religion*, 1945, pp. 97-118. Siguiendo a los estoicos, Filón reconoce que la "naturaleza" dota al hombre de facultades y le asigna su lugar en el universo, (De Agr. I, 8, 30) de donde define la moral: "seguir la instrucción de las leyes de la naturaleza νόμῳ φύσεως διδασκάλῳ" (§ 66; cfr. IV Mach. 5, 7-8. 25; 13, 27; 15, 13. 25; 16, 3. Cfr. las precisiones teológicas de CH. JOURNET, *L'Economie de la loi de nature*, en *Revue Thomiste*, 1961, pp. 325-351, y filosóficas de FR. DIRLMEIER, ὁ κατὰ φύσιν βίος. *Die Oikeiosis-Lehre Theophrasts*, en *Philologus-Sup.* XXX, 1; Leipzig, 1937, pp. 44 ss.). Esto va directamente contra la negación del derecho natural por Epicuro (cfr. A. J. VOELKE, *Les raports avec autrui dans la Philosophie grecque*, París, 1961, pp. 81 ss.).

21. 1 Cor 11, 14: Ἡ φυσις αὐτη διδάσκει (cfr. W. W. GAULD, *St. Paul and Nature*, en *The Expository Times*, 1940-1941, pp. 337-340; 392-394). El Antiguo Testamento no proporciona ninguna referencia análoga (cfr. H. S. GEHMAN, *Natural Law and the Old Testament*, en J. M. MYERS, *Biblical Studies in Memory of H. C. Alleman*, New York, 1960, pp. 109-122), y es notable que la economía escatológica, la más "sobrenatural" en sus fines, reconozca de un modo tan explícito la consistencia y el valor de la naturaleza, empezando por la alimentación y los cuidados que se han de tener con el cuerpo (Eph 5, 29; cfr. 1 Cor 12, 22-26), o la necesidad de dedicarse a los negocios de la vida cotidiana (βιωτικά, Lc 21, 34; 1 Cor 6, 3; cfr. los medios de subsistencia: ὁ βιος τοῦ κόσμου, 1 Ioh 3, 17; AGAPÈ III, p. 261, n. 6; cfr. R. VÖLKL, *Christ und Welt nach dem Neuen Testament*, Würzburg, 1961). Dios creador de la naturaleza (Eph 3, 9, τὰ πάντα) continúa concediendo sus "bienes" a los hombres. Cfr. G. LINDESKOG, *Studien zum neutestamentlichen Schöpfungsgedanken* (Upsala, 1952).

22. El pecado contra naturaleza (παρὰ φύσιν) es el más deshonroso de todos Rom 1, 26-27.

Es buena, ante todo, esa aspiración fundamental a la felicidad, en la que se apoyan Jesús y sus Apóstoles cuando predican las Bienaventuranzas (Mt 5, 3-12) y la vocación universal a la salvación [23], porque todo hombre se ama a sí mismo y quiere su propio bien [24]. Cuando San Pablo aconseja la virginidad, la propone como un modo de vida más dichoso que el matrimonio (1 Cor 7, 40; cfr. Mt 19, 10). En la institución conyugal [25] el jefe es el marido por ley natural que hay que respetar (1 Cor 11, 3; Eph 5, 23; 1 Tim 2, 12), y "puesto que el hombre existe por la mujer" (1 Cor 11, 12), la generación es buena, no sólo fuente de alegría (Ioh 16, 21) sino también de salvación para la madre si persevera en la fe y en la caridad (1 Tim 2, 15). La mujer debe amar a su marido (Tit 2, 4)

---

23. Todo consiste en conocer cuál es la verdadera felicidad y los medios para alcanzarla: "El que ama su vida, debe perderla; pero el que odia su vida en este mundo la conservará para la vida eterna" (Ioh 12, 25; cfr. Mt 10, 39; Mc 8, 35). Jesús presenta la adquisición de los bienes celestes en nombre del interés propio y bien entendido de cada uno. Así, emplea la imagen del tesoro o de la perla cuya posesión merece despojarse de todo lo demás que tiene un valor muy inferior. Nunca predica el "puro amor"; por el contrario, resulta un buen negocio renunciarse en pequeñas cosas para recibir a cambio el céntuplo (Mc 10, 28-30; Lc 18, 29-30). Para inculcar el horror al escándalo, uno de los pecados más graves, el Señor apela al propio interés del discípulo: "Es preferible *para ti*" perder uno de tus miembros que sepultarte en la gehenna (vid. Mt 5, 29-30). En el mismo sentido Santiago garantiza encontrar la felicidad a todo el que observe la ley moral (1, 25); y lo mismo Rom 13, 3: "¿Quieres vivir sin temor a la autoridad? Haz el bien y tendrás su aprobación"; 1 Cor 15, 32: "¿De qué me aprovecha?". Incluso el amor más generoso al prójimo hace referencia al amor imprescindible que cada cual se tiene a sí mismo (Mc 12, 31); "Cuanto quisiereis que os hagan a vosotros los hombres, hacédselo vosotros a ellos, porque esta es la Ley y los Profetas" (Mt 7, 12. Después de decir que "el derecho natural es el que está contenido en la Ley y el Evangelio", Graciano presenta como ejemplo: "En virtud de este derecho, cada cual recibe el mandato de hacer con los demás lo que desea que hagan con él"; citado por SANTO TOMÁS, I-II, q 94, a 4). Pedir el pan necesario para la subsistencia y la preservación del mal, supone asimismo la seguridad y el bien de la vida (Mt 6, 11-13; 7, 7-11). R. VOLKL (*Die Selbstliebe in der Heiligen Schrift und bei Thomas von Aquin*, Munich, 1956) intenta ante todo demostrar que este amor por uno mismo debe ordenarse al servicio de Dios y del prójimo. Más exactas son las reflexiones de M. C. D'ARCY (*La double nature de l'Amour*, París, 1948, p. 50-99) y de A. DECOURTRAY (*Renoncement et Amour de soi selon saint Paul*, en *Nouvelle Revue Théologique*, 1952, páginas 21-29), en las que se subraya cómo la configuración con Cristo glorificado y la efusión de la vida propia de Dios originan el pleno desarrollo del hombre.

24. Cfr. Eph 5, 28; 1 Tim 6, 10: Un motivo para evitar la codicia es que en ella se encuentra la fuente de innumerables tormentos; igualmente el afán de ocupar los mejores puestos expone a la confusión (Lc 14, 7-11); 1 Pet 3, 10; 3 Ioh 2: "Deseo que en todo prosperes y goces de buena salud". 1 Tim 5, 23: "Deja de beber solamente agua; toma también algo de vino a causa de tu estómago y de tus frecuentes indisposiciones"; 4, 8: "La gimnasia es útil". La salud es un bien; por eso Jesús cura a los enfermos, pide de beber a la Samaritana e invita a sus discípulos a que decansen...

25. Sobre el impedimento de afinidad (1 Cor 5, 1) reconocido por todas las ciudades griegas, cfr. J. DAUVILLIER, *Le Droit du mariage dans les Cités grecques et helléniques d'après les écrits de saint Paul*, en *Revue internationale des Droits de l'Antiquité* (1960) 150-164.

y el marido a su mujer (Eph 5, 25-30). Un padre es naturalmente bueno para sus hijos (Lc 15, 20-32), provee a sus necesidades (Lc 11, 11-13); cfr. Eccl 3, 13), les instruye y educa [26] y les enseña a obedecer (1 Tim 3, 4). El carácter social del hombre viene ilustrado por la misma estructura del organismo humano, en el que todos los miembros son solidarios y espontáneamente se prestan mutuos servicios [27]. En toda pedagogía hay que contar siempre con las necesidades y la receptividad propias de cada edad y cada sexo. Así, hay que dar leche a los niños y alimento sustancioso a los adultos [28]; pero unos y otros pueden perfeccionarse, a semejanza de Juan Bautista cuyo espíritu se fortalecía (Lc 1, 80) y del Niño-Jesús que crecía en sabiduría (Lc 2, 40) y llegó a la perfección de la obediencia (Heb 2, 10; 5, 9).

Si la pereza y la ociosidad son tan vergonzosas, es porque violan el orden natural que exige al hombre el trabajo para procurarse la subsistencia: "El que no quiera trabajar, que tampoco coma... Algunos de vosotros llevan una vida desordenada y ociosa... Que trabajen para comer su propio pan" [29]. Todo trabajador tiene derecho a los frutos de su trabajo (2 Tim 2, 6), pero es preciso saber contentarse con lo que basta (Phil 4, 11; 1 Tim 6, 8); el ideal está en mantener una cierta igualdad entre lo que posee cada uno y lo que tienen los demás [30]. Normalmente se trabaja de día mien-

---

26. 1 Cor 4, 14; 1 Tim 5, 8. Cfr. A. D'ORS, *El derecho natural de San Pablo*, en *Anuario de Historia del Derecho Español* (Madrid, 1956) 771.

27. 1 Cor 12, 12-26. Cfr. el apólogo de Menenius Agrippa (TITO LIVIO, II, 32; DIONISIO DE HALICARNASO, VI, 86; SÉNECA, *Sobre la cólera*, II, 31; *Ep.* XCII, 30; XCV, 51; FILÓN, *De spec. leg.* III, 131; FL. JOSEFO, *Guerra*, I, 507; II, 264; IV, 406); MARCO AURELIO, II, 1; VII, 13; MENANDRO: "Te aprecio, Onésimo, porque también te ocupas de los asuntos de los demás, περίεργος εἶ" (*El arbitraje*, 4). Cfr. Gal 4, 18: "Es hermoso ser objeto de un cariño cuando éste es bueno y para siempre".

28. 1 Cor 3, 1-4; Heb 5, 12-14; 1 Cor 13, 11: "Cuando era niño, hablaba como niño y razonaba como niño, pero cuando me hice hombre, dejé lo que era propio de la infancia" (Para Solón y Filón, a los siete u ocho años despunta en el hombre la razón y el uso de la lengua, cfr. FILÓN, *De opif. mundi*, 103-104); 1 Cor 14, 20: "No seáis niños en el juicio"; 1 Tim 2, 11-12: "Que la mujer reciba la instrucción en silencio, con plena sumisión. No permito que enseñe o domine al marido".

29. 2 Thes 3, 10-13 (cfr. C. SPICQ, *Les Thessaloniciens "inquiets" étaient-ils des paresseux?* en *Studia Theologica*, X, 1956, pp. 1-13); Lc 13, 14: "Hay seis días durante los cuales se debe trabajar"; Eph 4, 28: "El que robaba, ya no robe; antes bien afánese trabajando con sus manos en algo de provecho". En Atenas, una ley de Solón prohibía la ociosidad a los ciudadanos (PLUTARCO, *Licurgo*, XXIV, 3; cfr. R. FLACELIERE, *La Vie quotidienne en Grèce*, París, 1959, pp. 73-74). El esquema de la vida humana (1 Cor 7, 29-31) es: comer y beber (4, 13), casarse, comprar y vender, trabajar, plantar y construir (Lc 12, 18-19; 14, 18-20; 17, 27-28). Nada más virtuoso que tomar el alimento con alegría y participarlo con los hermanos (Act 2, 46; 14, 17; cfr. el vino de Caná, Ioh 2, 3-10). "Dios nos provee abundantemente de todo para que lo disfrutemos" (1 Tim 6, 17. J. LEVIE, *Les "valeurs humaines" dans la théologie de saint Paul*, en *Studia biblica et orientalia* (Roma, 1959) II, pp. 232-246.

30. 2 Cor 8, 15. De este modo la propiedad individual permanece fiel al "postulado de la finalidad" de los bienes (destinados a todos por la na-

tras hay luz (Mt 20, 6; Ioh 9, 4; 11, 9), y la noche se reserva para el descanso (1 Thes 5, 7-8; cfr. Lc 17, 34).

III. *La moral natural.* La ley natural, no escrita, reconocida por los estoicos, es una participación de la ley eterna de Dios discernida por el νοῦς: es la ley de la conciencia [31], que se impone netamente, puesto que los paganos son inexcusables de haberla violado (Rom 1, 32). Todo el Nuevo Testamento se apoya en su primer principio, que se acepta como indiscutible: Hay una distinción entre el bien y el mal; hay que hacer el bien y evitar el mal[32]. Jesús vino precisamente para responder a esta cuestión que se plantea el alma: "Maestro, ¿qué he de hacer para alcanzar la vida eterna?" (Mt 19, 16; cfr. Ioh 5, 29). También los Apóstoles enseñarán a dis-

---

turaleza), sobre el que los Padres de la Iglesia insistirán fuertemente (sobre todo San Basilio), y más tarde los medievales. Cfr. C. SPICQ, *Quel est l'enseignement de saint Thomas sur le droit de propriété?*, en *Bulletin Thomiste* (1928) 341-349; IDEM, *Comment construire un traité thomiste de la propriété?* Ibid. (1931) 65-68. ST. GIET, *L'Argumentation de quelques passages de St. Jean Chrysostome contre la propriété*, en *Annales de la Faculté de Strasbourg*, IX (París, 1961) 51-62.

31. Rom 2, 14-15. E. GAUGLER (*Der Römerbrief*, Zurich, 1952, II, pp. 100-118) no tiene razón al acusar a Santo Tomás de hacer intervenir una filosofía extraña al pensamiento paulino (Cfr. I-II, qq 91-94; O. LOTTIN, *Le droit naturel chez saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*, París, 1930; P. H. DELHAYE, *Le Droit naturel. Recherches historiques et doctrinales*, en *L'Ami du Clergé*, 1960, pp. 97-103), puesto que las nociones de *lex divina, lex naturae*, conciencia y libertad eran corrientes en la filosofía popular helenística. Lo mismo que Moisés se inspiró en parte en el Código de Hamurabi y en el derecho consuetudinario asirio-babilonio, San Pablo asume los valores propiamente humanos reconocidos y propagados por los estoicos (cfr. R. FLACELIÈRE, *Morale grecque et Morale néo-testamentaire*, en *Morale chrétienne et Requêtes contemporaines*, Tournai-París, 1954, pp. 85-109). Ciertamente admite la concepción de la vida humana como distinta de la vida animal, tal como la explican los filósofos griegos del siglo IV: el orden social es la armonía del hombre con el orden del ser; éste puede ser comprendido por el hombre y así realizarse en la sociedad organizada, aproximándose cada vez más a la verdad (E. VOEGELIN, *Order and History;* II. *The World of the Polis*, 1957, Louisania State University Press). Sobre la armonía entre microcosmos y macrocosmos, y sobre el parentesco esencial entre nuestra alma y los dioses-astros que obedecen a la misma ley que es la Razón divina, cfr. A. J. FESTUGIÈRE, *Le Dieu cosmique* (París, 1949) 247 ss. El hecho y el misterio de la Encarnación del Verbo "hecho carne" sancionan el valor de una naturaleza humana que tiene sus leyes propias y sus exigencias morales. Sobre la subordinación del derecho positivo (que determina las exigencias de la justicia) respecto a la Revelación que lo inspira, acrecienta su significación y confirma su valor, cfr. J. ELLUL, *Quelle est la signification de la Révélation chrétienne pour le Droit positif?* en *Annales de la Faculté de Droit de Strasbourg* IX, París, 1961, pp. 39-49; M. FASSO, *Christianisme et Societé*, ibid., pp. 19-30; sobre todo M. VILLEY, *L'Ecriture sainte comme source du Droit*, ibid. pp. 63-85.

32. Cfr. EPICTETO, IV, 5, 30: διώκειν τὸ ἀγαθόν, φευγεῖν τὸ κακόν; Mc 3, 4: "¿Es lícito en día de sábado hacer el bien o hacer el mal?"; Rom 2, 9-10: "Tribulación y angustia sobre todo el que hace el mal... gloria, honor y paz para todo el que hace el bien"; 7, 19: "El bien que quiero... el mal que no quiero".

cernir y hacer el bien [33]. Así como en la sociedad los que deben temer a los magistrados no son los que hacen el bien, sino los que obran el mal (Rom 13, 3-4), así Dios retribuirá a cada uno "por el bien que haya hecho" (Eph 6, 8), y está escrito que la caridad "aborrece el mal y se adhiere al bien" (Rom 12, 9). No cabe injertar más armoniosamente la gracia en la naturaleza, hasta el punto de que San Juan escribe: "El que hace el bien, es de Dios, el que hace el mal no ha visto a Dios (3 Ioh 11).

Entre estos principios primordiales de la conciencia, el Evangelio reconoce en primer plano la gratitud: el agradecimiento del samaritano condena la ingratitud de los otros nueve leprosos curados (Lc 17, 16-19). Aquél a quien se perdona una deuda más grande, queda también más obligado a demostrar su agradecimiento (Lc 7, 40-43; cfr. Mt 18, 23-25). Mientras que los malos son ingratos (2 Tim 3, 2; cfr. Rom 1, 21), toda alma bien nacida se complace en demostrar agradecimiento a su bienhechor (Eph 5, 4), y en ese sentimiento se apoya todo el culto cristiano: acción de gracias rendida a Dios por todos sus beneficios [34].

La conducta de una vida humana viene regida por la prudencia, en el doble sentido de previsión y providencia: por el propio interés, cada cual debe pensar en su porvenir y poner los medios aptos para realizar el fin que se propone [35]. El discernimiento de lo justo y las obligaciones de justicia se enseñan o se presuponen en todo el Nuevo Testamento: "¿Por qué no juzgáis *por vosotros mismos* lo que es justo?" (Lc 12, 57). Hasta el hombre menos dotado es capaz de formular un juicio equitativo (1 Cor 6, 2-5), sin hacer acepción de personas (Iac 2, 9). Todo el mundo sabe que el obrero merece su salario (Lc 10, 7; 1 Tim 5, 18) en proporción a su trabajo (1 Cor 3, 8); que un servidor se debe por entero a su amo (Lc 17, 7-10; cfr. 12, 37); que un propietario está obligado a retribuir con equidad la mano de obra (Mt 20, 4; Iac 5, 4); que hay que pagar las deudas (Rom 13, 7-8; cfr. 4, 4; 1 Cor 7, 3); que un depósito debe

33. Rom 12, 2; 16, 19: "Os querría avisados para el bien, ineptos para el mal"; Gal 6, 10. El obispo es φιλάγαθος (Tit 1, 8), el hereje ἀφιλάγαθος (2 Tim 3, 3).

34. Rom 12, 1 (cfr. 1 Cor 14, 16-18; Phil 4, 6; Col 2, 7; 3, 15. 17; 4, 2; 1 Tim 2, 1; Apc 4, 9; 7, 12; 11, 17), culto que resulta lógico, conforme a lo que debe ser a lo que Dios ha hecho por el hombre y a lo que es el hombre respecto a Dios (cfr. M. J. LAGRANGE, *Saint Paul. Epître aux Romains*, París, 1931, p. 293; O. MICHEL, *Der Brief an die Römer* [10], Göttingen, 1955, p. 260; FR. J. LEENHARDT, *L'Epître de saint Paul aux Romains*, Neuchâtel-París, 1957, p. 170; C. SPICQ, *Vie morale et Trinité sainte*, París, 1937, p. 31).

35. Cfr. las parábolas del mayordomo avisado (Lc 16, 1-2), del rico insensato (12, 17-21), de la construcción de una torre y de la preparación de la guerra (14, 28-33), de las vírgenes prudentes (Mt 25, 1-13). Los antiguos definían la prudencia: "La ciencia de las cosas que se deben conseguir y de las que se deben evitar" CICERÓN (De off. I, 43, 153). La aplicaban especialmente al derecho: la jurisprudencia, *ars aequi et boni*, y la definían así: "la jurisprudencia, a partir del conocimiento de las cosas divinas y humanas, es la ciencia de lo justo y de lo injusto" (*Digesto*, I, tit. 1; *de iustitia et iure*, fr. 10, § 2. Cfr. el excelente comentario de F. SENN, *Les Origines de la notion de Jurisprudence*, París, 1926).

restituirse íntegramente [36]; que un contrato obliga (Mt 20, 13) y que la palabra dada compromete, especialmente si se ha pronunciado ante testigos y con juramento [37]; que existe el deber de someterse a las autoridades constituidas y pagar los impuestos [38] —también aquí el orden civil se identifica con la voluntad de Dios [39]—; que un mayordomo debe ser honrado y diligente, puesto que los bienes que administra no le pertenecen [40]; que sólo el pago del precio estipulado transfiere al comprador la propiedad de un objeto [41]; que todo concurso supone someterse lealmente al reglamento (2 Tim 2, 5; cfr. 1 Cor 9, 24-27) y que ningún inocente debe recibir castigo (Ioh 18, 23).

El Decálogo había dado una fuerza nueva a las prescripciones de la naturaleza: no matar, no robar, no cometer adulterio... El Nuevo Testamento las mantiene en vigor [42], especialmente el respeto debido a los padres [43] y a las personas de edad (1 Tim 5, 1-2), y recuerda otras: la competencia que ha de tener el que sea promovido

---

36. 1 Tim 6, 20; 2 Tim 1, 12. Cfr. C. SPICQ, *Saint Paul et la Loi des dépôts*, en *R. B.* 1931, pp 1-22; P. FREZZA, Παρακαταθήκη, en *Symbolae R. Taubenschlag*, Varsovia, 1956, I, pp. 139-172; E. KIESSLING, *Ueber den Rechtsbegriff der Parütheke*, en *Actes du VIII Congrès internationale de Papyrologie* (Viena, 1956) 69-77.

37. Tit 1, 16; 1 Tim 6, 12; Heb 4, 13; 6, 13-18.

38. Dad al César lo que le pertenece (Mt 22, 17-21); respeto y obediencia a los superiores, Rom 13, 1-7; 1 Tim 2, 1-2; Tit 3, 1; 1 Pet 2, 13-17.

39. Τῇ διαταγῇ (Rom 13, 2). De igual modo los esclavos que permanecen sometidos a su amo (Tit 2, 9-10), cumplen la voluntad divina y en realidad sirven a Cristo (Col 3, 24; Eph 6, 6). Por eso también deben aceptar su condición servil (1 Cor 7, 17-24). Cfr. el capítulo *Die Christen und das bürgerliche Leben*, en H. FR. VON CAMPENHAUSEN, *Tradition und Leben. Kräfte der Kirchengeschichte* (Tübingen, 1960) 180-202.

40. 1 Cor 4, 2; Lc 12, 42-48 (cfr. P. LANDVOGT, *Epigraphische Untersuchungen über den* ΟΙΚΟΝΟΜΟΣ (Estrasburgo, 1908; C. SPICQ, *L'origine des vertus épiscopales selon saint Paul*, en *R. B.*, 1946, pp. 36-46; J. REUMANN, *"Stewards of God". Pre-Christian religious aplication of Oikonomos in Greek*, en *Journal of biblical Literature*, 1958, pp. 339-349). Sobre la lealtad y la mentira, cfr. Rom 9, 1; 2 Cor 1, 12; Act 23, 1; 2 Tim 3, 13; 1 Pet 2, 1.

41. De ahí las precisiones de Pablo (comprado y pagado, 1 Cor 6, 20; 7, 23), de Pedro ("Dime si habéis vendido el campo en este precio", Act 5, 8), de Juan ("Con tu sangre has comprado para Dios", Apc 5, 9). Cfr. *supra* c. II, p. 67, n. 78.

42. Rom 13, 9. Cfr. 2 Cor 7, 2: "A nadie hemos perjudicado, a nadie hemos explotado"; Eph 4, 28. Cfr. C. H. DODD, *Natural Law in the New Testament*, en *New Testament Studies* (Manchester, 1953) 129-142; C. L. MITTON, *The Law an the Gospel*, en *The Espository Times*, 68 (1957) 312-315. Siguiendo a San Juan Damasceno, Santo Tomás de Aquino estima que todos los actos de virtud están prescritos por la ley natural: "Puesto que el alma racional es la forma propia del hombre, existe en todo ser humano una inclinación natural a actuar en conformidad con su razón, lo cual es propiamente actuar según la virtud" (I-II, q 94, a 3, con el comentario de M. J. LAVERSIN, *La loi*, París, 1935, p. 247; cfr. F. M. SCHMÖLZ, *Mensch und Naturgesetz*, en *Freiburgerzeitschrift für Ph. und Th.*, 1960, pp. 26-51).

43. Mc 10, 19. El cristiano piensa como Hefaistion y Horigenio cuando escribían a su padre Teofanio: "La ley natural nos enseña a no querer a nadie más que a nuestro buen padre" (*P. X. Ryl. IV*, 624, 16).

a un cargo [44], la probidad en el ejercicio de sus funciones, aunque sean carismáticas: *age quod agis* (Rom 12, 6-8; 2 Tim 2, 15). Un amo debe mandar con justicia, imparcialidad y discreción (Col 4, 1; Eph 6, 9). Pero ya que el derecho contemporáneo deja al padre la iniciativa de la elección de su yerno [45], San Pablo permite a los cristianos de Corinto el decidir acerca del matrimonio de sus hijas [46].

* * *

En cierto sentido, no cabe nada más humano que la moral-neotestamentaria, pues denuncia los mismos vicios y predica las mismas virtudes que los códigos judíos, griegos y romanos [47], respondiendo a las instancias de la conciencia universal. El Señor y sus Apóstoles se apoyan precisamente en la rectitud de juicio de los hombres para presentarles la vida cristiana como la perfecta realización de la conducta moral: como una luz potente que emite sus claros resplandores, los creyentes manifiestan sus buenas obras en las que se revela al mundo la presencia y la acción de Dios en su corazón [48].

---

44. 1 Tim 3, 10; 5, 22; Tit 1, 6-9. El argumento de 1 Tim 3, 5: "Quien no sabe gobernar su propia casa, ¿cómo gobernará la Iglesia de Dios?" expresa un *a fortiori* tradicional. A los textos citados en C. SPICQ (*Saint Paul. Les Epîtres pastorales*, París, 1947, *in h. v.*), hay que añadir DEMÓSTENES, *C. Conon*, LIV, 23; JENOFONTE, *Econ.*, XII, 19.

45. "Toma por marido al que quieran tus padres" (PS. DICEARCA, *Sur les villes de Grèce*, citado por R. FRACELIÈRE, *o. c.*, p. 77). Cfr. M. DURY, *Le Mariage des Filles impubères dans la Rome antique*, en *Revue internationale des Droits de l'Antiquité*, 1955, pp. 263-273 (con las observaciones de J. REINACH, *en Revue Historique du Droit*, 1956, pp. 268-273).

46. 1 Cor 7, 36-38. El consentimiento de la primera interesada no es tenido en cuenta. Los primeros cristianos vivían según el derecho de su propia ciudad; en concreto la mujer se consideraba como el simple objeto del contrato, la ἐγγύησις se realiza entre el futuro marido y el guardián legal, el κύριος de la mujer (*P. Oxy.* III, 496, 2: "Sarapion da a su hija Tais en matrimonio a..."; P. Eleph. I, 2; cfr. R. TAUBENSCHLAG, *Opera Minora*, Varsovia, 1959, II, p. 273; J. DAUVILLIER, en *Revue internationale des Droits de l'Antiquité*, 1959, p. 418; 1960, pp. 149-164). Jesús recurre al derecho y a las costumbres jurídicas de su época para fundar su enseñanza moral (cfr. R. SUGRANYES, *Etudes sur le Droit palestinien à l'époque évangelique*, Friburgo, 1946; J. DAUVILLIER, *La parabole des mines ou des talents et le § 99 du code de Hammurabi*, en *Mélanges J. Magnol*, París, 1948, pp. 153-165; IDEM, *Le partage d'ascendant et la parabole du fils prodigue*, en *Actes du Congrès de Droit canonique*, París, 1950, pp. 223-228), lo mismo que San Pablo a las nociones de testamento, arras, depósito, garantía, venta, emancipación, adopción, etc. (cfr. A. OEPKE, *Das Recht im Neuen Testament*, en *Evangelisch-lutherische Kirchenzeitung*, 1950, pp. 341-342; 359-363; A. BRUNOT, *Le genie litteraire de saint Paul juriste*, en *Recherches de Science religieuse*, 1943, pp. 209-210).

47. Cfr. S. WIBBING, *Die Tugend und Lasterkatologe im Neuen Testament* (Berlín, 1959); C. SPICQ, *Saint Paul. Les Epîtres Pastorales* (París, 1947) 257-261.

48. Mt 5, 14-16; Eph 5, 8-15; Phil 2, 15: "Irreprochables y puros, hijos de Dios sin mancha en medio... de un mundo en el que brilláis como focos de luz".

De ahí la obligación de tener una reputación intachable [48], la insistencia en el deber de conducirse de una manera digna, decorosa, discreta, cortés [50], conforme a las costumbres y al criterio de la gente de bien [51]. "Que todo el mundo conozca vuestro espíritu de conciliación... Atended a cuanto hay de verdadero, de noble, de justo, de puro, de amable, de honorable, de virtuoso y de digno de alabanza, a eso estad atentos, y practicad lo que habéis aprendido y recibido y habéis oído y visto en mí" (Phil 4, 5. 8-9).

Gracias a su buen juicio, al equilibrio de su carácter, a la ponderación y al decoro de toda su conducta [52], a la benignidad y a la amenidad que caracterizan sus relaciones con el prójimo, el cristiano aparece como una realización del ideal de la educación griega, incluido un legítimo orgullo [53]. Su discreción, su sentido de la medida [54], le hacen irradiar cierto resplandor y le dotan de belleza y atractivo a los ojos de todos [55]. Sin embargo, el creyente no puede alcanzar esta perfección sin el socorro de "la gracia educadora" [56]. Nadie puede ser plenamente hombre si Dios no interviene para fre-

---

49. 1 Cor 10, 27-28. 32: "No seais objeto de escándalo, ni para judíos, ni para griegos, ni para la iglesia de Dios"; 2 Cor 6, 3: "En nada demos motivo alguno de escándalo, para que no sea vituperado nuestro ministerio"; Col 4, 5-6: "Conducíos sabiamente con los que están fuera de la Iglesia, aprovechando la oportunidad. Que vuestra conversación sea siempre agradable, sazonada con la sal de la discreción"; 1 Tim 3, 7; 6, 1: "Para que no sea deshonrado el nombre de Dios ni su doctrina"; Tit 2, 5: "A fin de que no sea infamada la palabra de Dios"; 2, 8: "Que el adversario no pueda decir nada malo de nosotros"; v. 10; "Para hacer honor en todo a la doctrina de Dios, nuestro Salvador".

50. Rom 12, 17: "Procurad el bien a los ojos de todos los hombres"; 13, 13: "Andemos con porte irreprochable"; 1 Cor 14, 40: "Que todo se haga con decoro y orden" (Col 2, 5; 1 Thes 4, 12: "Que vivais honradamente a los ojos de los extraños", 1 Pet 2, 12: "Que observéis entre los gentiles una conducta ejemplar"; 3, 16: "Con mansedumbre y respeto y en buena conciencia, para que en aquello mismo en que sois calumniados queden confundidos los que denigran vuestra buena conducta en Cristo". Cfr. el c. *Natur und Kunst in Neuen Testament*, en Th. ZAHN, *Altes und Neues in Vorträgen und kleineren Aufsätzen* (Leipzig, 1927) 32-61.

51. Cfr. πρέπει-πρέπον; 1 Cor 11, 13: "Juzgad vosotros mismos: ¿es decoroso que una mujer ore a Dios con la cabeza descubierta?"; 1 Tim 2, 10; Tit 2, 1; συμφέρειν (1 Cor 10, 23).

52. Cfr. σεμνός y κόσμιος, 1 Tim 2, 9; 3, 2. 4. 8. 11; Tit 2, 2. 2. 7. 10. La actitud cristiana es definida así: "Que llevemos una vida serena y apacible, con toda piedad y dignidad" (1 Tim 2, 2); "que vivamos sobria y justa y piadosamente en este siglo" (Tit 2, 12). Cfr. Iac 3, 13-18.

53. Al menos para el discípulo de San Pablo. Cfr. 1 Thes 2, 19; Rom 15, 17; 1 Cor 9, 15; 15, 31; 2 Cor 1, 12.14; 5, 12; 7, 14; 8, 24; 9, 2-3, etc.

54. Sobre la σωφροσύνη, cfr. AGAPÈ III, pp. 53 ss. R. FLACELIÈRE, *Morale grecque et Morale néo-testamentaire*, en *Morale chrétienne et Requêtes contemporaines* (Tournai-París, 1954) 86 ss.

55. Cfr. *supra* pp. 139-145. El epitafio de Arsinea, del año 5 a. de C., "Fue corto el lapso de tiempo que me fue concedido, pero en cambio recibí un don mejor: una radiante belleza de alma" (J. F. FREY, *Corpus Inscriptionum Iudaicarum*, Ciudad del Vaticano, 1952, II, 1510, 8).

56. Tit 2, 11 (*supra* pp. 138 ss. J. B. BAUER, *art. Zucht*, en *Bibeltheologisches Wörterbuch* (Graz-Viena, 1959) 853-855.

nar su concupiscencia y desarrollar sus virtudes [57]. El pecador es como un enfermo cuya curación requiere necesariamente la intervención del cielo [58]. Por eso la moral neotestamentaria, aunque respeta y asimila todos los valores humanos profundos, no puede en absoluto identificarse con una moral laica [59]; cuando recurre y apela a las exigencias de la conciencia pidiendo al cristiano que se conduzca con toda rectitud, puntualiza siempre: gracias a Dios, en Cristo, por la caridad [60].

---

57. "El hombre no puede llegar a ser perfectamente moral si no es transformado por dentro, si la justicia de Dios no viene a él para hacerle espiritual" (J. LEVIE, *Les "Valeurs humaines" dans la Theologie de saint Paul*, en *Biblica*, 1959, p. 802; cfr. p. 807).

58. Cfr. la insistencia de las epístolas pastorales sobre el tema de la *higiene* espiritual, moral y psicológica (ὑγιαίνειν, 1 Tim 1, 10; 6, 3; Tit 1, 9. 13; 2, 1-2; 2 Tim 1, 13; 4, 3). El II Concilio de Orange, el año 529, declara: "Debemos creer que la libertad humana quedó tan debilitada por el pecado del primer hombre, que nadie puede amar a Dios de manera conveniente, ni creer en Dios, ni hacer el bien por amor de Dios, sin la ayuda de la gracia de Dios misericordiosamente previniente" (*can.* 25). De ahí que el amor innato de toda criatura hacia su creador se convierta en adelante en objeto de un precepto: "El hombre está obligado a observar el precepto relativo al amor de Dios y del prójimo, porque la ley natural ha quedado oscurecida por el hecho del pecado" (I-II, q 100, a 5, ad 1um; cfr. I, q 113, a 1, ad 1um).

59. Cfr. Rom 14, 14: "Yo sé y confío en el Señor Jesús que nada hay de suyo impuro (κοινόν)". Al comparar este texto con Act 10, 15. 28; 11, 8 y 1 Tim 4, 3-5, se ve que el espíritu de fe contempla a todo ser como criatura de Dios; así nada resulta profano o vulgar (cfr. κοινόν opuesto a sagrado, Heb 10, 29; Apc 21, 27). El uso de cualquier criatura sólo será lícito y "santificado" en función de esta referencia a Dios, dándole gracias como Donador. Cfr. también la "santidad" de los hijos que proceden de un hogar cristiano (1 Cor 7, 14).

60. Es muy notable que sea precisamente la caridad a la que se le pide "ser benigna" (1 Cor 13, 4, χρηστεύεται; cfr. AGAPÈ, II, pp. 79 ss.), tener tacto (οὐ περπερεύεται, *ibid.*), no faltar a las reglas de la decencia (οὐ ἀσχημονεῖ), guardar el sentido de la medida (οὐ παροξύνεται), aplaudir el bien y la verdad en sus manifestaciones más diversas (v. 6).

Apéndice III

LO QUE SIGNIFICA EL TITULO DE CRISTIANO

"El bello nombre con el que se os llama" (Iac 2, 7).

En una sección de su historia de la expansión del Evangelio y de la salvación, que se podría titular: "los Hechos de los Helenistas", San Lucas, particularmente informado acerca de la Iglesia de Antioquía [1], escribe: "Por primera vez en Antioquía, los discípulos comenzaron a llamarse oficialmente cristianos" [2]. Se ha puesto en duda la autenticidad de este versículo, ya por su afirmación anacrónica, ya por su carácter heterogéneo respecto al contexto [3]. Se trata, en realidad, de una sentencia lapidaria, cada uno de cuyos términos tiene un valor técnico [4] y que señala una fecha de extremada

1. J. Jeremías, *Untersuchungen zum Qellenproblem der Apostelgeschichte*, en *Z. N. T. W.* (1938) 213 ss.; Et. Trocme, *Le "Livre des Actes" et l'Histoire* (París, 1957) 74, n. 2, 166 ss. Cfr. J. Dupont, *Les sources du Livre des Actes* (París, 1960) 61 ss.

2. Act 11, 26: χρηματίσαι τε πρώτως ἐν Ἀντιοχείᾳ τοὺς μαθητὰς Χριστιανούς.

3. Salvo en el texto occidental, este versículo no está enlazado con lo que precede (καὶ τότε πρῶτον ἐχρημάτισεν, *D*). Para las variantes, cfr. Fr. Blass, *Acta Apostolorum* (Göttingen, 1895) 136-137. P^{74} dice igualmente πρῶτον.

4. Incluso el adverbio (*hapax* N. T.), que indica la inauguración de una costumbre, es un término oficial; igual que lo es en este proceso verbal de audiencia: "Reconoció que allí se trataba de una innovación sin precedente, ὡμολόγησε νῦν τοῦτο πρώτως κεκαινικέναι (*P. Philad.* I, 57; cfr. XXXVIII, 49). ἀπογράφομαι πρώτως es constante en las actas de registro de una nueva propiedad: en conformidad con la ley, el propietario hace inscribir su adquisición, mencionando que "es la primera vez, este mismo año..." (*P. Rend. Har.* LXXIV, 9, del siglo I; cfr. *P. Fouad*, XIII, 7; *P. Bon* XXIV, c 8; *P. Tebt.* II, 323, 7; P. S. I. III, 164, 8; *P. Oxy.* X, 1267, 10. Cfr. A. M. Harmon, *Egyptian Property-Returns*, en *Yale Classical Studies*, 1934, IV, pp. 140 ss., 177 ss.). Forma parte de las declaraciones de nacimiento al estado civil (*P. Oxy.* 1267, 10; *P. S. I.*, 164, 8; *P. Corn.* 18, 4. cfr. P. Mertens, *Les services de l'Etat civil et le contrôle de la population à Oxyrhynchus*, Bruselas, 1958, p. 54), y de la ocupación de los cargos por los funcionarios, en las inscripciones (*Inscrip. de Pr.*, 117, 39; *Inscrip. de Didimo*, 148, 3; numerosas referencias en L. Robert, *Hellenica*, París, 1949, VIII, p. 211, n. 1).

importancia en la historia del mundo: en la comunidad greco-siria de Antioquía aparece, en el año 44, la designación de los creyentes como *Christianoi*.

El verbo χρηματίζω "tratar de negocios (χρῆμα), efectuar una transacción" [5] aparece usado en el lenguaje oficial: administrativo, jurídico, diplomático y religioso [6], en el sentido de "tomar el título, el calificativo", o de "llevar oficialmente el nombre de" [7]. No es, por tanto, sinónimo de καλέω sino más bien se aproxima a ὀνομάζω en la acepción de: "designar por un nombre, denominar" [8].

---

5. De ahí la "crematística", "el arte de la adquisición". Sobre este verbo en -ίζω, cfr. L. R. PALMER, *A Grammar of the post-ptolemaic Papyri* (Londres, 1946) 140 ss. Sus empleos en las inscripciones y en los papiros son casi siempre relativos a las actas notariales, reales o a los negocios públicos; cfr. *P. Michig.* III, 191-192, 32 (año 60 de nuestra era); 194, 33; *P. Ryl.* IV, 588, 34; *P. Ent.* VIII, 10; LXXV, 9; *P. S. I.* VIII, 14, 19; *P. Lille*, XXVI, 6 (voz media χρηματίζομαι; con las notas de St. WITKOWSKI, *Epistulae privatae grecae*, Leipzig, 1911, pp. 50, 139); *Carta de Arist.*, 9, 298 (con la nota de H. G. MEECHAM, *The Letter of Aristeas*, Manchester, 1935, p. 179); *Gnomon del l'Idiólogo*, 7 (con los comentarios de R. TAUBENSCHLAG, *The Law of greco-roman Egypt in the Light of the Papyri*, New York, 1944, páginas 132, 143 ss.); "registrar" un acto o una disposición (*P. Dour.* 17 C, 38; 18, 35; 24, 49; 25, 38; cfr. χρηματιστήριον = el depósito donde se conservan las escrituras registradas, 20, 19; 21, 10; 22, 12; *Inscrip. de Pr.*, 106, 4-5), de tal manera que χρηματισμός (*Carta de Arist.*, 191; 2 Mach 11, 17; cfr. Rom 11, 4; A. PELLETIER, *Fl. Josèphe, adaptateur de la Lettre d'Aristée, París*, 1962, p. 168) o "disposición administrativa" puede significar tanto una "respuesta". La decisión que el rey o el prefecto escribe al pie de la súplica que le han presentado en el curso de una audiencia (*Inscriptions de Bulgarie*, edit. G. Mihailov, 1956, I, n. XIII, 35, 38; cfr. P. COLLOMB, *Recherches sur la Chancellerie et la Diplomatique des Lagides*, París, 1926, pp. 26-27; H. KUPISZEWSKI, *Les formulaires dans la procédure d'exécution*, en *Symbolae R. Toubenschlag dedicatae*, Varsovia, 1957, III, pp. 96 ss.), como el "acta de registro" o de inscripción de un recién nacido, de un efebo, de un sacerdote, de un bien raíz (C. B. WELLES, *Royal Correspondence in the hellenistic Period*, New Haven, 1934, n. XLIV, 32; U. WILCKEN, *Urkunden der Ptolomäerzeit*, Berlín, 1927, I, n. XIV, 67 y pp. 596-621; J. C. NABER, *Observatiunculae ad Papyros juridicae*, en *Mnemosyne*, 1927, pp. 187-225). Según este empleo, que es muy abundante, cabe entender Act 11, 26 del siguiente modo: Los discípulos se inscribieron y ocuparon su lugar en la historia del mundo bajo el título de cristianos. Cfr. TERTULIANO: "Tiberio, bajo cuyo reinado hizo su entrada en el mundo el nombre de cristiano" (*Apol.* V, 2).

6. En esta última acepción, "dar respuesta, avisar por un oráculo", cfr. 2 Mach 2, 4; Heb 8, 5; 11, 7; 12, 25; SALUSTIO, *De los dioses y del mundo*, III, 1: οἱ θεοὶ ἐχρήσαντο. En *P. Fay.* CXXXVII, 2 siglo I), el impetrante interroga al gran dios: "Respóndeme (χρημάτισον μοι) ¿Debo permanecer en Baquias?"; (*P. Columb. Zén.* LVII, 6; cfr. *Sammelbuch*, III, 6713, 4). FR. CUMONT, *L'Egypte des astrologues* (Bruselas, 1937) 127, n. 5; 158, n. 1; 161, n. 1; 166, n. 2.

7. *P. Osl.* II, 21, 15; 31, 3 (año 71 de nuestra era); *P. Oxy.* III, 505, 2 y 7; FL. JOSEFO, *C. Ap.* II, 30; Ant. VIII, 157; XI, 344. Numerosos ejemplos epigráficos en L. ROBERT, *Hellenica* (París, 1940) I, p. 72; 1946, II, p. 148; 1960, XI, p. 454.

8. San Jerónimo sustituyó felizmente el *nuncupari* de la versión V. *Latina* por *cognominari*. Cfr. Lc 6, 13-14, οὓς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασεν... Σίμονα ὃν καὶ ὠνόμασεν Πέτρον; Rom 15, 20; 1 Cr 5, 11; 2 Tim 2, 19. Es precisamente el verbo que emplea FL. JOSEFO: "Hoy todavía, la raza que tomó de él el nombre de cristiana no ha desaparecido εἰς ἔτι τε νῦν τῶν

E. Bickerman [9] demostró que, por una parte, este verbo se aplica tanto a la reivindicación de una dignidad principesca [10], como a la designación de los ciudadanos [11]; y por otra, que no había razón alguna para entender el infinitivo aoristo χρηματίσαι como un pasivo.

La mayor parte de los comentaristas, en efecto, ven en el nombre de "cristianos" la denominación de un clan político, empleada muchas veces como apodo —o al menos en tono satírico [12]—, que habría sido dada a los discípulos de Jesús, ya por la población antioquena [13], ya por las autoridades romanas de la capital de Siria, o incluso del Imperio [14]. Pero en Act 11, 26, χρηματίσαι no tiene com-

---

Χριστιανῶν ἀπὸ τοῦδε ὠνομασμένων οὐκ ἐπέλιπε τὸ φῦλον (*Ant.* XVIII, 64; citado por EUSEBIO, *Hist. ecl.* I, 11, 8. La autenticidad de la noticia, algunas de cuyas proposiciones son interpoladas, es cada vez más admitida en cuanto a lo esencial; a la bibliografía indicada en C. SPICQ, *Prolégomènes à une étude de Théologie néo-testamentaire*, Lovaina, 1955, p. 186, añadir F. DORNSEIFF, *Zum Testimonium Flavianum*, en *Z. N. T. W.* 1955, pp. 245-250; C. K. BARRETT, *The New Testament Background*, Londres, 1956, pp. 198-199). Comparar *Inscrip. de Did.*, 259, 8, 20; 261, 7; *P. Ryl.* IV, 587, 25.

9. E. BICKERMAN, *The Name of Christians*, en *Harvard theological Reviews* (1949) 109-124 (donde presenta una inscripción de Sagalassos en Pisidia: "El antes llamado Attalianus —ὁ τὰχιον χρηματίσας Ατταλιανός— se llama ahora Aurelios Meridianos Attalianos", p. 111, n. 18), seguida por J. MOREAU, *Le nom des Chrétiens*, en *La Nouvelle Clio*, 1950, pp. 190-192; ER. PETERSON (*Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Friburgo, 1959, pp. 76 ss.) que cita a ORÍGENES, *C. Cels.* II, 1: Ἑβριωναῖοι χρηματίζουσιν οἱ ἀπὸ Ἰουδαίων τὸν Ἰησοῦν ὡς Χριστόν παραδεξάμενοι.

10. Χρηματίζω no significa "llamarse rey", sino asumir oficialmente el título de rey, en POLIBIO, V, 57, 5: el príncipe "osó por vez primera llevar el título de rey y escribir como tal a las demás ciudades, βασιλεὺς τότε πρῶτον ἐτόλμησε χρηματίζειν"; cfr. FILÓN, *Leg. C.* 346; FL. JOSEFO, *Ant.* VIII, 157: "Los emperadores romanos, que desde el nacimiento son designados con otros nombres (χρηματίζαντες) reciben el nombre de césares en virtud de su rango y oficio y ya no conservan el nombre que su padre les había dado (ἐκλήθησαν)".

11. Los sucesores de Alejandro autorizaron a los judíos de Alejandría a apropiarse el título de macedonios, χρηματίζειν ἐπέτρεψαν Μακεδόνας (FL. JOSEFO, *Guerra*, II, 488; cfr. H. I. BELL, *Cults and Creeds in greco-roman Egypt*, Liverpool, 1953, pp. 38-39); *P. Oxy.* II, 271, 10 (56 de nuestra era).

12. De modo parecido a como se llamó Ναζωραῖος- Ναζωραῖοι a Jesús (Mt 26, 71; Ioh 18, 7) y a sus discípulos (Act 24, 5). Cfr. TERTULIANO (*Adv. Marc.* IV, 7; SAN JERONIMO: "Sub *nomine Nazareorum anathematizant* (Iudei) vocabulum christianum" (*In Is 5, 18*). Es conocido el espíritu cáustico de los antioquenos, lo mismo que su afición a los sobrenombres; cfr. G. HADDAD, *Aspects of social Life in Antioch in the hellenistic-roman Period* (Nueva York, 1949) 97, 137 ss.

13. Vid. últimamente P. DE LABRIOLLE, *Christianus*, en *Archivum Latinitatis Medii Aevi* (1930) 74 ss.; G. RICCIOTTI, *Saint Paul apôtre* (París, 1952) 252; H. B. MATTINGLY, *The origin of the Name: Christiani*, en *The Journal of theological Studies* (1958) 28; J. PÉREZ DE URBEL, *San Pablo, su vida y su tiempo* (Madrid, 1958) 94; J. K. S. REID, *Our Life in Christ* (Londres, 1963) 10. Puede también apoyarse en TÁCITO: "La gente los llamaba cristianos" (*An.* XV, 44), pero se refería a la masa de la plebe romana.

14. Cfr. E. PETERSON, *o. c., pp.* 74 *ss.*; IDEM, *Christianus*, en *Miscellanea G. Mercati* (Ciudad del Vaticano, 1946) I, pp. 355-372; criticado por E. HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte* 10ª ed. (Göttingen, 1956) 318. Cfr. C. CECHELLI, *Il nome e la setta dei Cristiani*, en *Riv. di Arch. Crist.* (1955) 55 ss.

plemento agente [15], por lo que hay que considerarlo como aoristo ingresivo: "Los discípulos comenzaron a llamarse". Más aún, dado el valor jurídico-religioso y en cierto sentido institucional que San Lucas confiere a este nombre, habrá que tomar nuestro verbo en el sentido activo y de publicidad que tiene en sus cuatro empleos del *Gnomon del Idiólogo*. A la competencia de éste se reserva todo cambio de nombre, y está prevista la confiscación de un cuarto de su fortuna a cualquiera que usurpe una falsa identidad o se arrogue un nombre, una nacionalidad o una cualidad a los que no tiene derecho [16]. Por ejemplo, la mujer egipcia de un veterano romano que se hiciera pasar por romana [17]; el peregrino que habiendo servido en una legión sin obtener la *honesta missio* se hiciera, no obstante, pasar por romano [18]; los *pastophores* que se arrogaran la cualidad de sacerdotes para poder figurar en las procesiones o percibir una asignación superior [19]. En todos estos casos χρηματίζειν no significa solamente llamarse, ni atribuirse personalmente, sino: presentarse oficialmente, reivindicar para sí, conducirse en calidad de [20]. Pues bien,

---

15. Tal como ὑπό, παρά, διὰ τινος (Lc 2, 26; Act 10, 22; *U. P. Z.* XXXV, 5. Cfr. ED. MAYSER, *Grammatik der griechischen Papyri aus del Ptolomäerzeit*, Berlín-Leipzig, 1934, II, 2, pp. 424, 24; 486, 15). En *Inscrip. de Did.* 261, 7-8, L. ROBERT restituye así: "χρηματίσας[διὰ ο ἐκ ψηφισμ]άτων. Habiendo llevado el título de amigo de la patria y de... en virtud de decretos" y traduce 259, 13: Ἑρμώνακτος κεχρηματισμένου εὐεργέτου, Hermonax "ha sido registrado" como bienhechor (cfr. líneas 8 y 20, fin del siglo I a. de C., cfr. *Hellenica* XI-XII, París, 1960, pp. 454-455).

16. § 42: "Toda persona que se atribuye en los negocios un nombre (χρηματίζοντες) que no corresponde a su clase será castigada con la confiscación de la cuarta parte de sus bienes. Lo mismo sucede a quienes conocen el delito y se hacen cómplices (συνχρηματίσαντες)". Cfr. TH. REINACH, *Un code fiscal de l'Egypte romaine. Le Gnomon de l'Idiologue* (París, 1920-21) 73; P. M. MEYER, *Juristische Papyri* (Berlín, 1920) 330 ss.; G. PLAUMANN, *Der Idios Logos* (Berlín, 1929) 26.

17. § 53: "La mujer egipcia desposada con un soldado liberado de servicio, si en los negocios se hace pasar por romana (ἐαν χρηματίσωσι ὡς Ῥωμαῖαι) comete una usurpación de clase". Comparar Aurelia Serenilla, χρηματίζουσα Ἀντινοίς (*P. Cair.* Is CXII, 14-15; cfr. CXVI, 2; F. BILABEL, *Sammelbuch*, 7473, 4).

18. § 56: "Los que han servido en el ejército y no han obtenido un despido legítimo, son castigados con la confiscación de la cuarta parte de sus bienes si adoptan la cualificación de romanos (ἐάν χρηματίσωσι ὡς Ῥωμαῖοι)". Cfr. R. CAVENAILE, *Le P. Mich. VII, 432 et l'Honesta missio des Légionnaires*, en *Studi in Onore di A. Calderini e R. Paribeni* (Milán, 1957) 243-251.

19. § 82: "Está prohibido a los pastóforos adoptar el título de sacerdotes, οὐκ ἐξὸν ὡς ἱερεῦσι χρηματίζειν (comparar la fórmula de *P. Karanis*, 426, 14). Cfr. A. BATAILLE, *Les Memmonia* (El Cairo, 1952, 144-145.

20. Cfr. *P. Cair. Isid.* XCIII, 11: χρηματιζουσῃ τέκνων δικαίῳ = actuando en virtud del *jus liberorum; Sammelbuch*, 7343, 4; 7625, 5; 8940, 3. Puede ser el sentido de Rom 7, 3, donde se enseña que la mujer que practica la poliandria "se conduce y obra como adúltera, μοιχαλὶς χρηματίσει"? En *P. Mich.* XXII, 2; *P. Thead.* I, 6; *P. Fam. Tebt.* XX, 7; *P. Ibscher.* X, 4 cfr. W. MÜLLER, *Census-Declaration einer Civis romana*, en *Symbola R. Taubenschlag*, III, p. 155), los editores traducen χρηματιζοῦσῃ por "actuando, instrumentando". En un horóscopo del año 95 de nuestra era, Venus, Júpiter o Marte "ejercen su influencia" (πρῶτος χρηματίζει, *P. Lond.* XCVIII,

éste es el sentido en el que los fieles, viviendo como discípulos de Cristo, *se designaron y se presentaron como tales* [21], y es muy notable que el término de "cristianos" se encuentre sobre todo en los escritos redactados en Antioquía [22] o por antioquenos. fieles a la más gloriosa tradición de su Iglesia [23].

La formación del neologismo Χριστιανοί es doblemente notable. Por una parte no deriva del nombre personal de Jesús [24]; por otra, no es un término puramente griego [25], sino que se adapta al modelo de los adjetivos latinos en *-ianus* [26]. Aunque rechazado por los letrados, este tipo híbrido de adjetivo fue adoptado muy pronto por los griegos, para expresar la pertenencia material (*Fundus Narcissianus*) o moral (*Ciceroniani*), y viene a ser equivalente a un genitivo pose-

---

102; cfr. 125, 127, 134; cfr. O. NEUGEBAUER, H. B. VAN HOESEN, *Greek Horoscopes*, Filadelfia, 1959, p. 32).

21. Al cobrar conciencia de la autonomía de su fe así como de lo peculiar de sus costumbres, los discípulos forjaron este nuevo vocablo —a semejanza de los Terapeutas, cuyo nombre "expresaba su manera de vivir, ἐπιγράψας τῷ τρόπῳ τῶν ἀνδρῶν τοὔνομα" (EUSEBIO, *Hist. eccl.* II, 17, 4), y tal es la exégesis que el historiador eclesiástico da de Act 11, 26: "La Iglesia de Antioquía se hizo floreciente y numerosa... De ahí surgió como de una fuente fecunda y abundante el nombre de cristianos" (ἡ Χριστιανῶν προσηγορία). EUSEBIO, *ibid.* II, 3, 3.

22. Didaché, XII, 4: "No dejéis a un cristiano vivir entre vosotros en la ociosidad" (para la fecha y lugar de redacción de esta colección, cfr. J. P. AUDET, *La Didachè. Instruction des Apôtres*, París, 1958). En la más antigua de las inscripciones siríacas cristianas, aparece el título de Χριστιανός asociado al nombre del difunto, cfr. A. JALABERT, R. MOUTERDE, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie* (París, 1939) II, n. 598, 1.

23. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Eph.* XI, 2; *Magn.* IV, 1: "Conviene no sólo llevar el nombre de cristiano, sino también serlo"; *Tral.* VI, 1; Rom III, 2: "Orad... para que no solamente me llamen cristiano, sino que se compruebe que lo soy" (cfr. la primera mención de Χριστιανισμός, *Magn.* X, 1; Rom 3, 13; Phil 6, 1); TEOFILO DE ANTIOQUÍA, *Ad Autol.* I, 10; SAN JUAN CRISÓSTOMO: "Si el poseer una dignidad humana es fuente de elevados pensamientos y lleva a abstenerse de actos que desdicen de ella, tú que vas a recibir una dignidad tan grande, ¿no deberás ya irradiar el respeto de ti mismo? Porque la dignidad que recibirás es tan grande que te ha de acompañar a lo largo del siglo presente y te seguirá en la vida futura. ¿Y cuál es esta dignidad? En adelante te llamarán cristiano" (*Ocho catequesis bautismales*, I, 44, edit. A. WENGER, París, 1957, p. 131; con las referencias dadas *in h. l.* por el editor). Cfr. las observaciones demasiado olvidadas de A. FERRUA, *Christianus sum*, en *La Civiltà Cattolica* (1933) II, 557-562.

25. Podía esperarse Χρίστειοι o Χριστικοί, es decir, un sufijo en -ειος, -αιος (Ἀπολλονεῖοι, Αὐγούστειοι, Σαδδυκαῖοι) o en -ικος (Στωικός, Πλατωνικός, Ἐκληκτικός). Pero Ἡρώδειοι en FL. JOSEFO (*Guerra*, I, 319) = Ἡρωδιανοί (Mt 22, 16; Mc 12, 13); Καισάρειοι (DIÓN CASIO, LXIX, 7) = Καισαριανοί (*Gnomon de l'Idiologue*, 109). El nombre de los habitantes de Filipos, bien atestiguado bajo la forma propiamente griega: Φιλιππηνοί, Φιλιππεῖς, sufre la influencia latina: *Philippenses* o Philippienses = Φιλιππήσιοι (W. M. RAMSAY, *On the Greek Form of the Name Philipians*, en *Journal of theological Studies*, 1899, p. 116; P. COLLART, *Philippes, ville de Macédoine*, París, 1937, pp. 303-304). Comparar *Helleniainoi* (M. SIMON, *Les sectes juives au temps de Jésus*, París, 1960, pp. 84 ss.).

26. Mariano, antoniano, cesariano, ciceroniano. Cfr. J. LE COULTRE, *De l'étimologie du mot "chrétien"*, en *Revue de Théologie et de Philosophie* (1907) 188-196.

sivo. Lo mismo que los Νερωνιανοί son los clientes, los favoritos o los libertos de Nerón, o que los Καισαριανοί son los miembros de la casa de César [27], los Χριστιανοί son los que se adhieren a Cristo, los que se unen a su persona. Nada tiene de sorprendente que los mismos "fieles" de Antioquía fueran los inventores de este adjetivo griego sustantivado con terminación latina [28], puesto que su ciudad era bilingüe y sus habitantes tenían fama de mezclar ambos idiomas; y está claro que en tales derivaciones, sólo las circunstancias originales de su formación permiten determinar el significado exacto del nombre.

En todo caso, Χριστιανοί expresa una relación de dependencia particular respecto a Cristo [30]; pero según el uso habitual de la época, tal denominación puede designar el grupo de gentes que rodean a un hombre ilustre, como los oficiales y soldados de un general, los secuaces o partidarios de un jefe, en fin, las personas que siguen a un maestro común. Para E. Peterson, Χριστιανοί está directamente modelado sobre Ἡρωδιανοί, y fue impuesto a los discípulos de Jesús, seguidores de un movimiento más o menos revolucionario, con ocasión de la persecución de Agripa I (Act 12, 1). Sea lo que fuere de esta circunstancia fortuita, hay que puntualizar que los "herodianos" son "las gentes de la casa de Herodes [31], no ya su partido, sino sus cortesanos, oficiales y funcionarios, sus esclavos, y libertos. De modo semejante se puede decir que los cristianos son los que dependen de Cristo y gravitan dentro de su órbita. H. B. Mattingly, en cambio, reduce los *Christiani* a los *Augustiani,* que vivían exclusivamente para su Señor, a quien aclamaban como a un dios, celebrando sus triunfos con un fervor indecible [32].

---

27. Cfr. Phil 4, 22, οἱ ἐκ τῆς Καίσαρος οἰκίας.

28. Que ordinariamente expresa una relación familiar, un vínculo de adopción, o una referencia geográfica. Cfr. H. SCHNORR VON CAROLSFELD, *Das lateininische Suffix anus,* en *Archiv für lateinische Lexicographie und Grammatik* (1884) 177-194.

29. Μεμιγμέναι τοῖς τῶν Ἑλλήνων αἱ Ῥωμαίων (LIBANIUS, *Or.* X, 14-15). Cfr. G. HADDAD, *o. c.,* pp. 108 ss.; A. J. FESTUGIÈRE, *Antioche païenne et chrétienne* (París, 1959) 92-215.

30. E. Bickerman recuerda las derivaciones análogas por las que los astrólogos expresaban que determinadas personas están bajo la influencia de tal signo zodiacal, Σκορπιανοί etc. Quizá sería más oportuno aducir como paralela la denominación de una centuria mediante un adjetivo en *-anus* derivado del nombre de un centurión, aun en el caso en que éste ya no ejercitara su empleo (cfr. *Corpus Papyrorum Latinorum,* 325; con el comentario de R. O. FINK, *Centuria Rufi, Centuria Rufiana,* en *Transactions and Proceedings of the American philological Association,* 1953, pp. 210-215, y la duplicación de los gentilicios: -αῖος, -ηνός, J. P. AUDET, *Qumrân et la notice de Pline sur les Esseniens* en *R. B.* 1961, pp. 374 ss.).

31. Mc 3, 6; 12, 13. Una "comunidad de Herodianos" es atestiguada en Roma (J. B. FREY, *Corpus Inscriptionum Iudaicarum,* Ciudad del Vaticano, 1936, I, n.° 173, con el comentario del editor). Cfr. E. BICKERMAN, *Les Hérodiens,* en *R. B.* (1938) pp. 184-197; H. H. ROWLEY, *The Herodians in the Gospels,* en *The Journal of theological Studies* (1940) 24-27.

32. "Nerón tenía un cuerpo particular compuesto de unos cinco mil soldados. Se les llamaba augustanos (Αυγουστειοί)" (DIÓN CASIO, LXI, 20); su trabajo principal consistía en ensalzar a su jefe: "Podían oírse sus

Sin menospreciar los valores de unión y de sujeción contenidos en las anteriores denominaciones, nos parece preferible —si hay que escoger un paralelo— seguir a A. Deissmann que subraya la analogía entre Χριστιανοί y Καισαριανοί [33]. En efecto, este último término, muy frecuente, tiene la ventaja de evocar una multitud de acepciones complementarias, aunque todas ellas relativas a la pertenencia a un príncipe. Los "cesarianos", que durante el alto Imperio son domésticos de la casa imperial y sobre todo libertos [34], llegan a ser oficiales y soldados del César [35], y después funcionarios, especialmente agentes subalternos del fisco reclutados de preferencia entre los antiguos esclavos y libertos [36], para finalmente constituir una especie de partido político, los "adictos" del emperador [37]. De modo similar, los cristianos son "los de Cristo" [38], al que pertenecen sin duda como antiguos esclavos, por lo que llevan el nombre del amo que les concedió la libertad. No cesan de vivir de El y bajo su influencia, permanecen agrupados en y por esta pertenencia, y por último le representan, puesto que se hallan asimilados a El [39].

Esta es la razón de que los discípulos no hagan derivar su nombre del de Jesús, sino del título real de su Señor y Maestro (Ioh 13, 13): el Ungido-Cristo, de la raza de David, redentor y restaurador de Israel [40]. San Lucas subraya expresamente que los chipriotas y

---

aclamaciones: Tú eres el bello César, el Augusto Apolo. Eres semejante al dios Pitón. Lo juramos por tí, Cesar, nadie es superior a ti" (*ibid.*). Los augustanos prometen levantar en honor de Nerón una estatua de mil libras (LXIII, 18).

33. *Licht vom Osten* 4.ª ed. (Tübingen, 1923) 323.

34. Tal es el caso de Φαῦστος Πρίσκου Καίσαρος (*P. Lond.* 256, rect. 1; U. WILCKEN, *Chrestomathie*, I, n. 344, 1, del 11 de nuestra era), o Temístocles, Καισάρειος ὁ καὶ... (*P. Oxy.* II, 373, año 79-80). Cfr. DIÓN CASIO, LXIX, 7: "Los cesarianos y los demás acompañantes que rodean a los emperadores οἵ τε Καισάρειοι καὶ ἄλλοι οἱ περὶ τοὺς αὐτοκράτορας ὄντες".

35. DIÓN CASIO, LII, 24, 4: "En cuanto a los demás soldados, que estén bajo las órdenes de estos oficiales... Lo mismo que los cesarianos, tanto los que están vinculados a tu servicio —τῶν τε ἐν τῇ θεραπείᾳ σου ὄντων— como lo que tienen algún mérito".

36. *Gnomon de l'Idiólogo*, 109: "Está prohibido a los cesarianos el comprar (bienes confiscados) en una subasta pública". Cfr. *P. Oxy.* III, 477, 5: "A los cesarianos y a los otros Pritanos"; los ecónomos del Cesar (*Chrestomathie*, n. 79, 11; *P. Oxy.* IV, p. 735, 6). Cfr. D: MAGIE, *Roman Rule in Asia Minor*, Princeton (1950) I, p. 680; II, p. 1549.

37. APPIANO, *Guerra civ.* III, 13, 91; MARCIAL, *Epigr.* IX, 79.

38. Οἱ τοῦ Χριστοῦ, cfr. 1 Cor 1, 12; 3, 23; 15, 23; 2 Cor 10, 7; Gal 3, 29; 5, 24. Comparar οἱ τὰ Πομπηρίου φρονοῦντες... οἱ τα Καίσαρος θεραπεύοντες πράγματα (Fl. JOSEFO, *Ant.* XIV, 124), τοὺς τὰ Ἡρώδου φρονοῦντες (XIV, 450).

39. Pennes ora por todos sus hermanos: "si actuamos así, seremos llamados cristianos, en Cristo; τοῦτο δὲ ποιοῦντες Χρηστιανοὶ κληθήσομεν ἐν Χριστῷ" (*P. Lond.* 1919, 17; cfr. H. I. BELL, *Jews and Christians in Egypt*, Londres-Oxford, 1924, p. 89).

40. Salmos de Salomón, XVII, 36; XVIII, 6, 8 (siglo I a. de C.). Cfr. la pregunta de los Magos en la primera Epifanía de Jesús: "¿Dónde está el rey de los judios que acaba de nacer?" (Mt 2, 2). Mesías-Cristo es ya un nombre personal en 1 Cor 1, 13 *a;* Mc 1, 1; 12, 35; 13, 21; ARÍSTIDES, Apol. 2: Χριστιανοὶ γενεαλογοῦνται ἀπὸ Ἰησοῦ Χριστοῦ (cfr. E. LOHMEYER *Go-*

los cirenenses, que anunciaron por primera vez el Evangelio a los griegos de Antioquía, les predicaron que Jesús era un soberano —εὐαγγελιζόμενοι τὸν Κύριον Ἰησοῦν (Act 11, 20; cfr. 17, 7)—, y luego observa: "La mano del Señor estaba con ellos, y un gran número de ellos creyeron y se convirtieron al Señor, ἐπέστρεψεν ἐπὶ τὸν Κύριον" (v. 21); a su vez, Bernabé exhorta a los neófitos "a permanecer firmemente unidos al Señor, προσμένειν τῷ Κυρίῳ (v. 23). No sólo el título de *Kyrios* se repite cinco veces en cuatro versículos, sino que aparece como objeto expreso de la fe de los convertidos. Teniendo esto en cuenta, ya no sorprende que los μαθηταί, hasta entonces innominados, pero cada vez más numerosos y bautizados todos "en el nombre del Señor", al darse cuenta de lo que constituye su unión y les distingue de cualquier grupo o secta [41], se definan, en función del *kerygma* y de la catequesis que han recibido [42], como miembros del reino de Cristo exclusivamente dependientes de su soberanía. El término *Kyrios* era demasiado común para proporcionar un apelativo; el de Jesús no era un título oficial y además, al ser un nombre tan usado, difícilmente podía evocar lo transcendente. "Cristo", en cambio era un calificación única, equi-

---

*ttesknecht und Davidssohn*², Göttingen, 1953, pp. 64 ss.; V. TAYLOR, *The Names of Jesus*, Londres, 1953, pp. 18-23; O. CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament*, Neuchâtel-París, 1958, pp. 97-117; J. BOCS, *L'Office royal du Seigneur Jésus-Christ*, Ginebra, 1957; A. GEORGE, *La Royauté de Jésus selon l'Evangile de saint Luc*, en *Sciences Ecclésiastiques*, Montreal, 1962, pp. 57-70). Sobre la ortografía Χρηστιανοί del *Sinaïticus*, debida probablemente a una simple diferencia de pronunciación (η = ι; cfr. *Vaticanus et Codex Bezae*, Χρειστιανοι; SUETONIO, *Claudio*, 25; Nerón, 16; TACITO, *An.* XV, 44, 3), cfr. FR. BLASS, *o. c.*, p. 136; IDEM, ΧΡΗΣΤΙΑΝΟΙ-ΧΡΙΣΤΙΑΝΟΙ en *Hermes*, 1895, pp. 465-470; E. JACQUIER, *Les Actes des Apôtres* (París, 1926) 352; y sobre todo P. DE LABRIOLLE, *l. c.* pp. 75 ss.; H. FUCHS, *Tacitus über die Christen*, en *Vigiliae Christianae* (1950) 69 ss., A. ORBE, *La Unción del Verbo* (1961) 77 ss. G. J. M. BARTELINK, *Sur les allusions aux noms propres chez les auteurs grecs chrétiens*, en *Vigiliae christianae* (1961) 36.

41. Especialmente por oposición al judaísmo, Χριστιανοί τε καὶ Ἰουδαῖοι Χριστὸν ὁμολογοῦντες (inscripción de procedencia desconocida, citada por A. HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*, 2.ª ed. Leipzig, 1906, I, p. 346, n. 3); IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Filad.* VI, 1: "Es mejor entender el cristianismo de un incircunciso que el judaísmo de un circunciso"; *Martirio de Policarpo*, III, 2: "Toda la muchedumbre admirada ante el valor de la santa y piadosa *raza* de los cristianos, τοῦ θεοφιλοῦς καὶ θεοσεβοῦς γένους τῶν Χριστιανῶν". E. A. JUDGE (*The social Pattern of christian Groups in the first Century*, Londres, 1960, p. 45) observa que los judíos son los últimos que hubieran podido forjar el nombre de cristiano, porque hubiera sido reconocer la mesianidad de Jesús que precisamente denunciaban como herética. Se comprende, por el contrario, que el acceso de un gran número de paganos convertidos a la nueva secta obligara a ésta a precisar su identidad en contraposición al judaísmo (y en función de sus categorías religiosas), del que hasta ahora casi no se distinguía a los ojos de la gente inexperta: "*christ-ites*".

42. Τὴν τῶν χρειστιανῶν πίστιν (W. M. CALDER, *Monumenta Asiae Minoris Antiqua*, Manchester, 1928, I, n. 170, 9). La denominación más frecuente de los discípulos parece haber sido la de "creyentes" (οἱ πιστοί, πιστεύοντες, πιστεύσαντες, πεπιστευκότες). Nada más natural que precisar esta fe por su objeto primero y esencial: Los que han puesto su confianza en la

valente a Señor [43] y a Rey celestial (Heb 1, 9), por lo que no podía estar mejor escogido [44].

En consecuencia, Χριστιανοί no designa solamente a "los que pertenecen a Cristo", ni siquiera a "sus fieles", sino a sus servidores [45], a sus soldados que han hecho un juramento de fidelidad a su Emperador (2 Tim 2, 3-4), resueltos a vivir y a morir con El (v. 11). Más aún, es el título cultual de los adoradores que apelan a la gracia y al poder de su Salvador resucitado y vivo [46]. Los creyentes no son los simples discípulos de un Maestro cuya doctrina aceptan, ni tampoco súbditos que someten su conducta a las órdenes de su Rey, sino "santos" (οἱ ἅγιοι, Rom 1, 7), cuya existencia y cuya vida están consagradas a Dios, gracias a Cristo. Resulta tentadora la hipótesis de un juego de palabras significativo en la asonancia χρηματίζειν, Χρηστιανοί, Χριστός: Los fieles son inscritos y "consignados" en el Señor. Cristo es el Ungido de Dios, los suyos participan de esta unción [47] y están por tanto "reservados" y separados para su culto y su servicio. *Nomen est omen!*

---

persona de Cristo-Señor y han creído en su cualidad de Mesías-Salvador enviado por Dios.

43. Lc 2, 11. 26; Act 2, 36: "Dios hizo Señor y Cristo a este Jesús"; sobre la equivalencia de ambas designaciones mesiánicas, cfr. O. BETZ, *Die Frage nach dem messianischen Bewusstsein Jesu*, en *Novum Testamentum* (1963) 31 ss.

44. Tanto el kerygma (cfr. Cristo-poder de Dios, 1 Cor 1, 24; cfr. Rom 1, 4) como la liturgia designan a Jesús como "el que Dios ha ungido", es decir, invistiéndole de poder para cumplir su misión salvadora (Lc 4, 18; Act 4, 26-27; 10, 37), y autentificado en cuanto realizador de las Escrituras (cfr. I. DE LA POTTERIE, *L'Onction du Christ*, en *Nouvelle Revue Théologique*, 1958, pp. 225-252). El Mesías estaba anunciado como Dios-Fuerte (*El Gibbor*, título reservado a Yavé, Is 10, 21; Ier 32, 18; Dt 10, 17; Neh 9, 32) con vistas a la instauración de la justicia y al cumplimiento de la salvación (Is 9, 5-6). En virtud de su poder, es el jefe de la comunidad de los elegidos (Mich 5, 3; Cfr. P. BIARD, *La Puissance de Dieu*, París, 1960, pp. 100 ss.). Sobre la fe en el reino militante del Hijo de David y del Hijo del Hombre, cfr. R. LEIVESTAL, *Christ the Conqueror. Ideas of conflict and Victory in the New Testament* (Londres, 1954); K. HEIM, *Jesus der Herr. Die Herrschervollmacht Jesu und die Gottesoffenbarung in Christus* (Hamburgo, 1955); J. BOSCH, *L'Office royal du Seigneur Jésus-Christ* (Ginebra, 1957). Esta fe en Cristo señor y triunfador explica el dinamismo y el espíritu de conquista de aquella *ecclesia militans* que fue la primera comunidad cristiana fuera de Palestina.

45. Cfr. la designación de los fieles como δοῦλοι Χριστοῦ, Act 4, 29; 1 Cor 7, 22-24; Gal 1, 10; Col 4, 12, etc.

46. Act 25, 19; cfr. JOSEFO ESLAVO, II, 9, 3: "Nuestro primer legislador ha resucitado entre los muertos". En su informe a Trajano, Plinio nombra siete veces a los *Christiani*, y les presenta recitando alternativamente un himno a *Christus* como a un dios (Ep X, 96-97).

47. Esta interpretación etimológica ha sido con frecuencia explotada; cfr. TERTULIANO: "Christianum vero nomen, quantum significatio est, de unctione interpretatur" (*Ad nat.* I, 3; cfr. *Apol.* III, 5; *Ad Prax.* 28; LACTANCIO, *Inst.* IV, 7, 4. Cfr. A. FERRUA, l. c., II, pp. 564-566). Sería imprudente considerarla tardía, porque la denominación de "cristianos" en Antioquía estuvo ligada en todo caso a la catequesis y al rito bautismal. Pero la palabra de verdad recibida por la fe es como un aceite para la unción (χρῖσμα, 1 Ioh 2, 20. 27; cfr. I. DE LA POTTERIE, *L'Onction du chrétien par la foi*, en Biblica, 1959, pp. 12-69) por medio de la cual Dios pone su sello (σφραγίζειν, Eph 4, 30)

Se concibe que una comunión tan íntima haga de la vida de los cristianos una revelación de la presencia y de la acción de su Señor. De ahí 1 Pet 4, 14-16: "Dichosos vosotros si por el nombre de Cristo (ἐν ονόματι Χριστοῦ) sois ultrajados... Si uno de vosotros padece por cristiano, (ὡς Χριστιανός) no se avergüence [48], antes glorifique a Dios en este nombre (ἐν τῷ ὀνόματι τούτῳ)" [49].

---

al alistamiento del discípulo; de suerte que el bautismo es una unción que consagra a los fieles a Dios y a Cristo... εἰς Χριστὸν καὶ χρίσας ἡμᾶς θεός (2 Cor 1, 21). Más explicitamente, el Señor que ha pedido a su Padre que consagre a sus discípulos auténticamente", es decir, en El, pone el fundamento de esta consagración: "Por ellos, me consagro yo mismo" (Ioh 17, 17-19); Santo Tomás de Aquino comenta: "*Sicut unguentum quod est in capite* (Christi)... *descendit in oram vestimenti eius,* idest in nos" (*in h. l.*) F. M. BRAUN aduce aquí Hab 3, 13, donde el pueblo de Dios entero es designado como su ungido. También lo relaciona con la designación de los miembros de la comunidad de Qumrán: "los ungidos" (*I. Q. S.* IX, 11) y con el *Escrito de Damas,* II, 12-13: "Por su Mesías (o Ungido) les hará conocer su espíritu santo; es la verdad y por su nombre serán determinados sus nombres", y concluye: "Dicho de otro modo, los miembros de la Alianza llevarán el nombre de Mesías porque tendrán parte en su unción" (*L'arrière-fond judaïque du quatrième Evangile et la communauté de l'Alliance,* en *R. B.* 1955, pp. 22-23). O. WEBER escribe acertadamente: "Si los primeros creyentes fueron denominados *cristianos,* significa esto que participaban plenamente y sin reserva en lo que Cristo es y hace" (citado por E. J. TINSLEY, *The Imitation of God in Christ,* Londres, 1960, p. 176). B. LIFSHITZ ve en ello una profesión de fe al Mesías venido y crucificado (*L'origine du nom des Chrétiens,* en *Vigiliae Christianae,* 1962, pp. 65-70).

48. Es conocida la gallardía con la que los mártires reivindicaron el título de cristianos, empezando por Santa Blandina: Χριστιανή εἰμι (EUSEBIO, *Hist. Ecl.* V, 1, 19; cfr. 20). Ὁ δὲ ἀνθύπατος προκαθίσας ἔφη· τίς καλῇ· ὁ δὲ μακάριος ἔφη· Τὸ πρῶτον καὶ ἐξαίρετον ὄνομα Χριστιανός, εἰ δὲ τὸ ἐν κόσμῳ ζητεῖς, Κάρπος (*Martyrium Carpi, Papyli et Agathonicae,* 2-3).

49. Quizá en el mismo año que Act 11, 26, Santiago califica de "hermoso nombre" (Iac 2, 7) el título de cristiano, blasfemado por los paganos. A. DEISSMANN (*Licht,* p. 237) cita el grafito de Pompeyo del año 79 de nuestra era, en que Amerimnos se acuerda de su Señora y Dueña (τῆς ἰδίας κυρίας), de la que no quiere pronunciar el nombre pero, en cambio, dice: "La cifra de su bello nombre (τοῦ καλοῦ ὀνόματος) es 45 (o 1035)". El nombre de Cristo fue muy pronto conocido por las autoridades imperiales, ya que Claudio expulsó de Roma a los judíos que seguían diciendo: "No queremos que este hombre reine sobre nosotros" (Lc 19, 14, 27), cuyas discusiones con los cristianos suscitaban turbulencias: "Judeos impulsore Christo assidue tumultuantes Roma expulit" (SUETONIO, *Claudio,* 25). La *Crónica* de Eusebio fija este decreto en el año 10 de Claudio y Orosio (*Hist.* VII, 6, 15) en el año 9, es decir, 49-50.

Apéndice IV

LOS CRISTIANOS VIVEN COMO CIUDADANOS DEL CIELO

Todo el mundo comprende que el cielo sea como una ciudad (πόλις), cuyo soberano es Cristo, con sus leyes propias y su constitución (πολιτεία): el Evangelio. En ella los cristianos no se ven tratados como extranjeros o como huéspedes de paso, sino que poseen el derecho de ciudadanía (πολίτευμα) y son con toda verdad conciudadanos de los santos. Una tal ciudadanía lleva consigo una serie de derechos y privilegios, pero también un conjunto de deberes y responsabilidades. Por lo tanto, el cristiano se sentirá obligado a vivir "como verdadero ciudadano", es decir, según el espíritu propio de esta ciudad y amoldándose a sus estatutos (πολιτεύομαι)... Todas estas metáforas jurídicas, propias de San Pablo, siguen hoy siendo sugestivas y continúan evocando un cierto estilo de vida moral, pero sin duda poseían una mayor riqueza de evocación para un griego del siglo I, una inteligibilidad más honda que debemos indagar.

* * *

Si Dios es el rey del cielo (Tob 13, 9), Jerusalén, la capital que ha escogido y donde reside [1], será "la ciudad del gran Rey" [2]. Pero como las costumbres de sus habitantes no corresponden a la santidad de la ciudad [3], se espera en la época escatológica una Jerusalén nueva, que ya no estará en la tierra (Heb 11, 10. 16; 13, 14), porque será una ciudad perfecta [4], eterna y celestial [5], en la que se inscribi-

---

1. Dt 12 5, 11; 14, 24; 1 Reg 11, 36; 2 Par 6, 38. Sobre la habitación de Dios en la tierra, cfr. H. Riesenfeld, *Jésus transfiguré* (Lund, 1947) 181 ss., 217 ss.; J. C. Young, *Jerusalem in the New Testament* (Kampen, 1960) 28 ss.

2. Mt 5, 35; cfr. Ps 48, 3. La ciudad de Dios (Ps 46, 5; 48, 2. 9; 89, 3; Dan 3, 28), la ciudad por excelencia (Ez 7, 23).

3. La ciudad santa, Is 48, 2; 52, 1; Neh 11, 1; 1 Mach 2, 7; 2 Mach 1, 12; 31, 1; 9, 14.

4. Ciudad de justicia y de fidelidad (Is 1, 26; Zach 8, 3), de paz (Is 32, 18) y de santidad (Ioel 4, 17).

5. Gal 4, 25; Apc 3, 12; 21, 2. Cfr. R. Knopf, *Die Himmelsstadt*, en *Neutestamentliche Studien. Festschrift G. Heinrici* (Leipzig, 1914) 213-219.

rán y se reunirán todos los elegidos. Es la ciudad del Dios vivo [6] hacia la que se orientan y aproximan sin cesar (προσεληλύθατε, Heb 12, 22) todos los creyentes que peregrinan por la tierra.

En el lenguaje de los Setenta, la ciudad (πόλις, *'ir*) es una designación geográfica y demográfica: el lugar de habitación y el centro de agrupamiento de una población [7]; por eso el πολίτης no es el ciudadano, sino el prójimo [8], un miembro cualquiera del pueblo [9]. La ciudad griega, por el contrario, sólo se define por el cuerpo de ciudadanos que la componen [10], es una asociación política, cultural y religiosa, que no es concebible sin autonomía, ni ley, ni religión [11]; el ciudadano es esencialmente un sujeto de derecho, que participa en la vida política de la ciudad. San Pablo, "ciudadano de Tarso, ciudad ilustre de Cilicia" [12], gozaba también por herencia del derecho de ciudadanía romana [13].

6. Heb 12, 22, πόλις Θεοῦ ζῶντος. Cfr. FILÓN, *De somn.* II, 38; el primer capítulo: "La Iglesia y la Polis celeste" de W. BIEDER, *Ekklesia und Polis im Neuen Testament und in der alten Kirche* (Zürich, 1941); H. SCHLIER, *Die Zeit der Kirche* (Friburgo, 1956) 3 ss.; K. L. SCHMIDT, *Die Polis in Kirche und Welt* (Basilea, 1939) 25 ss.

7. Cfr. STRATHMANN, art. πόλις en G. KITTEL, *Th. Wört.* VI, 522 ss.

8. Ier 29, 23; 31, 34; Prv 11, 9. 12.

9. 2 Mach 4, 5, 50; 5, 6; 14, 8; 15, 30. En el N. T., πολίτης = habitante (Lc 15, 15) o compatriota (19, 14; Heb 8, 11).

10. El cuadro geográfico es secundario, en contraposición a Roma donde es preponderante (*Urbs, ager romanus*); no se habla, pues, de Corinto o de Lacedemonia, sino de los Corintios o de la ciudad de los Atenienses: ἡ γαρ πόλις πολιτῶν τι πλῆθος ἐστιν (ARISTÓTELES, *Polit.* III, 1, 1274 *b* 41); "La ciudad, la integran los hombres no las ciudades ni los barcos vacíos" (TUCÍDIDES, VII, 77, 7; cfr. 4). De igual modo, la base jurídica de la polis está "constituida por la unión personal, por el grupo humano de los ciudadanos que, en caso extremo puede incluso estar desvinculado de todo territorio" (G. TÉNÉKIDÈS, *Droit international et communautés fédérales dans la Grèce des cités*, en *Recueil des Cours 1956 de l'Académie de Droit international*, Leiden, 1957, II, p. 502).

11. "La comunidad (κοινωνία) soberana que incluye a todas las demás, es la que se denomina ciudad o comunidad política: πόλις καὶ ἡ κοινωνία ἡ πολιτική" (ARISTÓTELES, Pol. I, 1, 1252 *a* 1); "la comunidad perfecta que alcanza el nivel de la completa autarquía se constituye para permitir vivir, existe para permitir vivir bien" (ibid. I, 2, 1252 *a* 8). Por eso el hombre es un ser destinado por naturaleza a vivir en ciudad, ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον (1252 *a* 9; III, 6, 1278 *b* 19), y "los ciudadanos son los que tienen en común su única ciudad, οἱ πολῖται κοινωνοὶ τῆς μιᾶς πόλεως (II, 1. 1261 *a* 1). Cfr. FUSTEL DE COULANGES, *La cité antique* 28ª ed. (París, 1924) 151; G. GLOTZ, *La cité grecque* 2.ª ed. (París, 1953); M. DEFOURNY, *Aristote, Etudes sur la "Politique"* (París, 1932) 466 ss.; C. B. WELLES, *The Greeck City*, en *Studi in onore di A. Calderini* (Milán, 1956) 81-99; J. AUBONNET, *Aristote. Politique*, I (París, 1960) 105, n. 2; A. E. R. BOAK, *"Politai" as Landholders at Karanis*, en *The Journal of Egyptian Archaeology*, 40 (1954) 11-14.

12. Act 21, 39, οὐκ ἀσήμου πόλεως πολίτης. La cualidad específica del πολίτης es poseer la πολιτεία: el derecho de ciudadanía (cfr. Act 22, 28; FL. JOSEFO, *Ant.* XIX, 281: "Los judíos de Alejandría poseían ἴσην πολιτείαν que los demás habitantes"; *C. Ap.* II, 39: "Los hombres de nuestra propia raza que habitan en Antioquía se llaman antioquenos, porque el derecho de ciudadanía les fue otorgado por su fundador Seleucos"; DITTENBERGER, *Or.* I, 9, 34). Pero este último término puede también designar al Estado (PLATÓN, *La República*: el título griego es Πολιτεία; ARISTÓTELES, *Pol.* I, 13, 1260 *b* 19; IV, 6, 1293 *a* 9) y su organización o régimen: su constitución

El Apóstol se muestra orgulloso de esta doble ciudadanía [14]; la segunda sobre todo era una prueba de distinción, de εὐγένεια, que le

(cfr. ARISTÓTELES, *La Constitución de Atenas; Pol.* II, 6, 1265 *a* 5; *P. Ross.-Georg.* XXII, 1, 13; FILÓN, *De Abr.* 242: la democracia es el mejor de los regímenes; *De Decal.* 155; FL. JOSEFO, *Ant.* XIII, 245; cfr. J. DE ROMYLLY, *Le classement des Constitutions d'Hérodote à Aristote*, en *Revue des Etudes grecques*, 1959, pp. 94 ss.), las instituciones legales (2 Mach 4, 11), las costumbres tradicionales (2 Mach 8, 17); en fin, la vida del ciudadano en el seno de la ciudad, su actividad política, todas las formas de colaboración en la vida del Estado (FILÓN, *De Spec. leg.* III, 3; DITTENBERGER, *Syl.* I 495, 173). STRATHMANN (l. c.) cita las cuatro acepciones distinguidas por PLUTARCO (*De unius in republica dominatione*, 2): *a*) μετάληψις τῶν ἐν πόλει δικαίων (derecho de ciudadanía); *b*) βίος ἀνδρὸς πολιτικοῦ καὶ τὰ κοινὰ πράττοντος. (vida de un hombre de Estado que participa en los negocios públicos); *c*) πρᾶξις εὔστοχος εἰς τὰ κοινά (acto público o medidas de gobierno); *d*) τάξις καὶ κατάστασις πόλεως διοικοῦσα τὰς πράξεις (constitución de un Estado, régimen político). Hay que añadir: el territorio municipal como unidad administrativa (cfr. Supl. epigr. gr. XII, 349: ἡ βουλὴ καὶ ἡ πόλις καὶ ἡ πολιτεία; con el comentario de F. PAPAZOGLOU, *Une signification tardive du mot* ΠΟΛΙΤΕΙΑ, en *Revue des Etudes grecques*, 1959, pp. 100-105), que debe relacionarse con *regio* en el sentido de "territorio de una ciudad", cfr. J. JALABERT, R. MOUTERDE, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie* (París, 1959) V. 2550, 8 (con el comentario de los editores, p. 238).

13. Act 22, 28: "Dijo el tribuno: Yo adquirí esta ciudadanía por una gran suma" (τὴν πολιτείαν ταύτην ἐκτησάμην). Pablo replicó: Pues yo la tengo por nacimiento". Es probable que uno de los antepasados de Pablo, emigrado de Giscala a Tarso, hubiera obtenido la ciudadanía por derecho de exención, por compra o por servicios eminentes prestados al Estado (cfr. G. RICCIOTTI, *Saint Paul Apôtre*, París, 1952, pp. 187-188, 190; J. SCHWARTZ, *A propos du statut personnel de l'apôtre Paul*, en *Rev. Hist. ph. relig.*, 1957, pp. 91-96; P. MIGUENS, *Pablo prisionero*, en *Studi biblici Franciscani*, VIII, 1958, pp. 74 ss. W. SESTON, *Tertulien et les origines de la citoyenneté romaine de S. Paul*, en *Freundesgabe O. Cullmann*, Leiden, 1962, pp. 305-312, quien supone que la madre de Pablo era romana, y subraya el alcance ecuménico de este título. La verdad es que ignoramos del todo la fecha y las circunstancias en las que la familia de Pablo adquirió el derecho de ciudadanía. El *cognomen* Paulus era muy raro en las familias romanas y no se refiere en especial a un patrono romano, sino que fue escogido por aliteración con Saul, Act 13, 9; cfr. A. N. SHERWIN-WHITE, *Roman Society and roman Law in the Testament*, Oxford, 1963, pp. 151 ss.). El Emperador otorgaba este derecho a sus veteranos y a los hombres especialmente se lo merecían: jefes políticos, nobles, hombres de letras. La herencia acusaba el valor de este título de nobleza, y el Apóstol se gloría de haberlo obtenido de la mejor manera: por filiación legal (cfr. R. MONIER, G. CARDASCIA, J. IMBERT, *Histoire des Institutions et des faits sociaux*, París, 1956, pp. 415 ss.). Pero también se lograba mediante compra y los precios variaban entre 200 y 1000 dracmas en la primera época, en que se obtenía con mucha dificultad. Más adelante, Antonio se mostró generoso (CICERÓN, Phil V, 4, 11), Claudio lo concedió sin ningún control (DION CASSIUS, XL, 17; en el año 50, dos grandes banqueros alejandrinos son ciudadanos romanos, *P. Oxy.* XXVII, 2471) y llegó a ser objeto de un verdadero comercio, como una mercancía sujeta a fluctuaciones. Así, de un millón de *cives* en el año 70/69 se pasó a cuatro millones en el 28, a cinco en el año 14 de nuestra era, y a cerca de seis en el año 47 (cfr. *Res Gestae divi Augusti*, VIII, 1; TÁCITO, *An.* XI, 25), y se sabe que Caracalla, por su edicto del 212, preparado sin duda por su padre Septimio Severo, iba a conceder la ciudadanía romana a todos los habitantes del mundo romano (*Digesto*, I, 5, 17; *P. Gies.* XL, 1). Lejos de señalar una ruptura en la historia jurídica de Roma, la Constitución Antonina representa "la culminación natural y lógica de un largo proceso de

situaba al nivel de la aristocracia provincial [15], permitiéndole disfru-

romanización (F. DE VISSCHER, *La Constitution Antonine et la dynastie africaine des Sévères*, en *Rev. int. des Droits de l'Antiquité*, 1961, p. 231; cfr. CHR. SASSE, *Literaturübersicht zur Constitutio Antoniana*, en *Journal of juristic Papyrology*, 1962, pp. 109-149; R. BÖHM, *Studien zur Civitas Romana*, en *Aegyptus*, 1962, pp. 211-236; R. TAUBENSCHLAG, *Opera Minora*, Varsovia, 1959, II, p. 14; H. HENNE, *La Papyrologie et les Etudes juridiques*, en *Conferences faites à l'Institut du Droits romain*, París, 1950, pp. 92-102). A fortiori, las ciudades griegas vendían su *politeia* para remediar la penuria de sus finanzas (cfr. L. ROBERT, *Hellenica*, Limoges, 1940, I, pp. 37-42; J. POUILLOUX, *Recherches sur l'Histoire et le Culte de Thasos*, París, 1954-58, I, pp. 414, 435; II, n. 169; IDEM, *Choix d'Inscriptions grecques*, París 1960, n. 33, pp. 124-26; P. GRAINDOR, *Athènes sous Auguste*, El Cairo, 1927, pp. 103 ss. Aunque Augusto prohibió a Atenas vender su derecho ciudadano, Adriano se lo restituyó; DIÓN CASIO, LIV, 7), llegando incluso a concederlo por 100 dracmas, con lo cual fácilmente se imagina la devaluación del título "comprado" por banqueros, atletas, músicos, actores y oficiales subalternos. Se alude a esta pasión por la "distinción" en el texto de Lc. En todo caso, la autenticidad del título era comprobable, por que no se concedía sino después de la inscripción en los registros (C. PELEKIDIS, *Histoire de l'Ephébie attique*, París, 1962, pp. 87 ss.; cfr. J. PH. LEVY, *Les actes d'état civil romain*, en *Revue historique du Droit francais et étranger*, 1952, pp. 452 ss.; H. J. CADBURY, *The Book of Acts in History*, Londres, 1955, pp. 67 ss.; G. GLOTZ, *o. c.*, p. 179) y que los usurpadores, numerosos, del derecho de ciudadanía, eran juzgados en Atenas por acción criminal (γραφὴ ξενίας) que implicaba la reducción a esclavitud (DEMÓSTENES, *C. Tim.* XLIX, 66), o condenados en Roma a la pena capital (SUETONIO, *Claudio*, XXV 3). Asimismo EPICTETO (III, 24, 41) recuerda a los filósofos que llevan falsamente el nombre de Estoicos la severidad del castigo que se inflige a los que sin derecho se proclaman ciudadanos romanos.

14. En nombre de la lógica dentro del derecho y de la soberanía exclusiva, Th. Momsen sostenía la incompatibilidad de los derechos de ciudadanía, arguyendo que ninguna sujeción local podía estar en contradicción con la obediencia debida a Roma. Según CICERÓN: "Puesto que según nuestra legislación nadie puede pertenecer a dos ciudades, se pierde definitivamente el derecho de ciudadanía cuando huyendo de la patria se es recibido en un lugar de destierro, es decir, en otra ciudad" *A A. Cec.*, XXXIV, 10; cfr. *A Balbo*, XI, 28; XII, 30, y la exégesis de F. DE VISSCHER, *La dualité des Droits de cité et la "mutatio civitatis"*, en *Studi in onore di P. Francisci*, Milán, 1954, I, pp. 39-62). Pero las incripciones y papiros atestiguan que Octavio concedió el derecho de ciudadanía romana a un navarca ciudadano de Rhosos en Siria: "En atención a que Seleukos... ha combatido con nosotros... ha sufrido a menudo por nuestra causa penalidades y riesgos, sin retroceder ante ningún mal, y ha manifestado su amor y lealtad a la república, nos ha apoyado con su fortuna, ha aceptado cualquier sacrificio por la república romana, nos ha prestado su servicio tanto en nuestra presencia como en nuestra ausencia... se le otorga como recompensa la inmunidad y el derecho de ciudadanía". L. JALABERT, R. MOUTERDE, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, (París, 1950), III, 718, 12-18, 91; cfr. el decreto efesino del 19-23 de nuestra era *Supl. epigr. gr.* IV, 515; R. CAGNAT, *Inscriptiones graecae ad Res romanas pertinentes* (París, 1911) III, 500; E. WEISS, *Ein Beitrag zur Frage nach dem Dopelbürgerrecht bei Griechen und Römern vor der Constitutio Antoniana*, en *The Journal of juristic Papyrology*, 1954, pp. 71-82; M. HAMMOND *"Germana Patria"*, en *Harvard Studies in Classical Philology*, Cambridge, 1951, pp. 147-174), y Augusto recompensaba a los habitantes de la Cirenaica con el derecho de ciudadanía, aunque en cuanto griegos continuarán obligados por sus liturgias personales (F. DE VISSCHER, *La dualité des droits de cité dans le monde romain, d'après une nouvelle interprétation de l'Edit III d'Auguste découvert à Cyrène*, en *Bulletin de la classe des Lettres de l'Académie royal de Belgique*, (Bruselas, 1947,

tar de una serie de privilegios tanto honoríficos como prácticos [16].

pp. 50-59; IDEM, *L'expansion de la cité romaine et la diffusion du Droit romain*, ibid. 1955, pp. 29-46. A la bibliografía proporcionada por R. TAUBENSCHLAG, *The Law of greco-roman Aegyptin the Light of the Papyri*², Varsovia, 1955, p. 586, hay que añadir R. BÖHM, *Die Doppelbürgerschaft des Aegypter Harpocras bei Plinius, Epistulae ad Trajanum*, 5, 6, 7, 10, en *Aegyptus;* 1958; pp. 11-27; V. TCHERIKOVER *Hellenistic Civilization and the Jews*, Filadelfía, 1959, pp. 514-515, 538; L. TETSCH, *Gab es "Doppelgemeinden" im römischen Afrika?* en *Rev. int. des Droits de l'Antiquité*, 1961, pp. 282 ss.). En el 43 de nuestra era, la romana Iunia Theodora, domiciliada en Corinto, es designada como ciudadano de esta ciudad (*Supl. ep. gr.* XVIII, 143, 17), con lo cual podía participar en la categoría de los *cives Romani consistentes*, poseyendo la doble nacionalidad corintia y romana (D. I. PALLAS, S. CHARITONIDIS, J. VENENCIE, *Inscriptions lyciennes trouvées a Salômos*, en *B. C. H.*, 1959, página 503). Marco Aurelio y Cómodo concedieron el 6 de julio del 177 a una bereber el derecho de ciudadanía romana, *salvo jure gentis* (en Banasa, Marruecos, cfr. W. SESTON, *l. c.*, p. 307). Pero antes del 60 la doble ciudadanía estaba ya bien establecida (cfr. A. N. SHERWIN-WHITE, *o. c.*, p. 181 y siguientes). Esta difusión se había preparado en el plano político tanto por la debilitación de la autonomía municipal como por la *isopolitia* creciente; y, en el plano de las ideas, por el ideal estoico del cosmopolitismo. En su tonel, Diógenes se pretendía "ciudadano del mundo y declaraba que la única constitución verdadera es la que rige el universo" (DIÓGENES LAERCIO, VI, 63; cfr. AGAPÈ I, p. 170, n. 3). "En esta cosmópolis, en la que todo estaba subordinado al bien superior del universo, podían entrar también los esclavos y los bárbaros, y todos los hombres iguales y libres en cuanto hombres, debían estar unidos por el único principio del amor (ATHENÉE, XIII, 561 c)" (J. AUBONNET, *Aristote, Politique* I, París, 1960, p. CXXVII). Los textos son citados y comentados por A. J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste* (París, 1949) II, pp. 270 ss.

15. Sea suficiente recordar la *honestas, la dignitas y el honor* con los que Antonino Pío adorna a Tymandenos al concederle el derecho de ciudadanía (W. H. BUCKLER, W. M. CALDER, W. K. C. GUTHRIE, *Monumenta Asiae Minoris Antiqua*, Manchester, 1933, n. 236; cfr. D. MAGIE, *Roman Rule in Asia Minor*, Princeton, 1950, p. 1502, n. 24, DITTENBERGER, II, 796, 30-34, mitad del siglo I), o las consideraciones particularmente halagüeñas que Seleuco IV menciona al conceder el derecho de ciudadanía a Aristolochos (cfr. M. HOLLEAUX, *Études d'épigraphie et d'histoire grecques*, París, 1942, III, pp. 199- 254). Todavía en la época de Adriano, sólo la alta sociedad griega de Alejandría podía obtener a título individual la ciudadanía romana. Pero un estudio de la ciudadanía romana en los diversos grupos sociales en Egipto muestra a la vez la extensión y la pérdida de prestigio de dicho título en el siglo II, mientras que en el siglo I estaba principalmente reservada a las clases solventes de propietarios, funcionarios, banqueros, juristas, con lo cual su valor era muy apreciado, cfr. I. BIEZUNSKA-MALOWIST, *L'extensión du droit de cité romaine en Egypte*, en *Proceedings of the IX international Congress of Papyrology* (Oslo, 1961) 277-285.

16. Cfr. G. HUMBERT, art. *Civitas*, en DAREMBERG, SAGLIO, *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, I, 1217-1220. El derecho de ciudadanía romana comportaba casi siempre la inmunidad total (πολιτείαν καὶ ἀνεισφορίαν), la exención de pleno derecho de las tasas aduaneras y del tributo, del servicio militar y de las prestacionse públicas o cargos gravosos. En caso de proceso, el *civis* es libre de elegir el tribunal en su patria y ser juzgado según sus leyes, o de comparecer ante los magistrados romanos (privilegios concedidos a Seleuko de Rhosos en el 36-34; cfr. P. ROUSSEL, *Un Syrien au service de Rome et d'Octave*, en *Syria*, 1934 pp. 33-74: J. LESQUIER, *L'Armée romaine en Egypte*, El Cairo, 1918, p. 312 ss., 333 ss.; H. BRAUNERT, *Griechische und römische Komponenten im Stadtrecht von Antinoopolis*, en *Journal of juristic Papyrology*, 1962, pp. 73-88; A. STENICQ, *Civiltà*

La *civitas* evoca orden, seguridad, inmunidad, derechos, ventajas sociales, judiciales y financieras [17].

Era lógico trasladar esta noción al orden sobrenatural y moral, tanto más cuanto que, por una parte, el nuevo ciudadano griego "participaba en la religión y en los sacrificios", en las plegarias comunes, fiestas religiosas y culto a los dioses de su nueva patria [18]; y

romana e civiltà meroitica nella Bassa Nubia, en *Atti del convegno di studi sulla Lombardia e l'Oriente,* Milán, 1963, pp. 276-300). Además de la facultad de apelar a la jurisdicción suprema del emperador, de la que San Pablo hará uso (Act 25, 8. 11. 12; cfr. A. H. M. JONES, *I Appeal unto Caesar,* en *Studies... D. M. Robinson,* San Luis, 1953, II, pp 918- 930), y además de las facilidades testamentarias más amplias y de ventajas en el derecho de propiedad (*P. S. I.,* XI, 1183), el *civis* estaba exento de los castigos corporales, de la *verberatio* (Act 16, 37-38) y del suplicio infamante de la crucifixión: "Que a un ciudadano romano se le ate, es una falta; que se le golpee, es un crimen, darle muerte, es casi un parricidio" (CICERÓN, *II C. Verr.* V, 170; cfr. A. M. SHERWIN-WHITE, *The Roman Citizenship,* Oxford, 1939; FR. VITTINGHOFF, *Römische Kolonisation und Bürgerrechtspolitik,* Wiesbaden, 1952, pp. 13 ss.; F. DE VISSCHER, *Le Droit de cité romaine,* en *Acta Congressus Madvigiani* I, Copenhague, 1958, pp. 281-291; B. GEROV *Römische Bürgerrechtsverleihung und Kolonisation in Thrakien vor Trajan,* en *Studii Clasice,* 1961, pp. 107-116. E. BREWER, *Roman Citizenship and its Bearing on the Book of Acts,* en *Restoration Quarterley,* 1960, pp. 205-219). De modo semejante las ciudades griegas concedían con la *politeia,* la inviolabilidad de la persona y de los bienes (*asylie, asphaleia*), la exención de impuestos y de prestaciones correspondientes a los extranjeros (*atéleia*), el derecho a adquirir bienes inmuebles (tierras y casas *enktésis*), a pagar los impuestos en un plano de igualdad con los ciudadanos (*isoteleia*), la *proxenia,* que hacía del extranjero un huésped público, acreedor de ayuda y asistencia por parte de la ciudad; cfr. entre otros cien ejemplos: δεδόσθαι αὐτῷ καὶ ἐκγονόις προξενίαν, πολιτείαν, πρυεδρίαν, ἰσοτέλειαν χρημάτων πάντων (*Inscripciones de Bucarest,* 42, 1; cfr. 41, 13; 307, 6; 309, 4; 312, 8; L. y J. ROBERT, *La Carie,* París, 1954, I, n. 166, 30); *Inscripciones de Thasos,* 179, 6 ss.: τιμηθείη προξενίαι καὶ πολιτείαι καὶ τοῖ ἄλλοις φιλανθρώποις; *I. G.* IX, 136, 3: Delos concede a Sostratos de Cnide además del derecho de ciudadanía, la exención de todos los derechos sobre sus importaciones y exportaciones, un puesto de honor en todos los concursos, el acceso al Consejo de la Asamblea y una parte de las víctimas inmoladas (F. DURRBACH, *Choix d'Inscriptions de Délos,* París, 1921, I, n. 21, 19 ss.; cfr. *Sylloge,* 493, 23 ss.); a Dicaios le otorga "el elogio, la *proxenia,* el título de Bienhechor y el derecho de ciudadanía con los privilegios ordinarios" (ibid. 34, 10 ss.); *P. Lond.* 1912, 55 (P. JOUGUET, *La Vie municipale dans l'Egypte romaine,* París, 1911, pp. 25 ss., 351 ss.); G. KLAFFENBACH, *Griechische Epigraphik,* Göttingen, 1957, p. 80; J. CRAMPA, *The Greek Inscriptions of Labrunda,* en *Opuscula Atheniensia,* Lund, 1960, III, p. 103 ss. De ahí la reclamación al Prefecto en el año 5-4 de Helenos de Alejandría (pero el escriba cambió el étnico Ἀλεξανδρέως por esta designación más racialmente matizada: Ἰουδαίου τῶν ἀπὸ Ἀλεξανδρείας) porque se le niega el derecho de ciudadanía, a pesar de todos los títulos que posee (V. TCHERIKOVER, *Corpus,* II, 151). E. SZANTO, *Das grieschische Bürgerrecht* (Friburgo, 1892).

17. De ahí el elogio de AELIUS ARÍSTIDES: "De todo cuanto puede decirse en loor de los Romanos, hay algo muy especialmente digno de atención y de admiración: la magnanimidad que demuestran en materia de derecho de ciudadanía y hasta en el modo mismo de concebir este derecho; en efecto, jamás vio el mundo nada semejante" (*Discursos, a los Rom.* 59). Cfr. ED. VOLTERRA, *Manomissione e Cittadinanza,* en *Studi in onore di U. E. Paoli,* Florencia, 1956 (695-716); A. N. SHERWIN-WHITE, *o. c.,* pp. 57 ss., 71 ss.

18. DEMÓSTENES, *Neaer.* 89-92; 113-114; JENOFONTE, *Mem.* I, 1 (cfr. FUSTEL DE COULANGES, *o. c.,* pp. 226 ss.). Hacia el año 15, los Jonios pidieron a Mar-

por otra, desde Aristóteles y Eratóstenes que "querían tener por patria al mundo" [19], los predicadores cínicos denunciaban la vanidad de las leyes artificiales de la *polis* y querían hacer cesar la vida en ciudades y en pueblos separados. El ideal sería la comunidad cívica del *Cosmos,* compuesta por los dioses y por los hombres y regida por la misma ley: el *logos* o razón divina [20]. Filón hace de Adán el primer cosmopolita, para quien el mundo era su casa y ciudad [21], sometidos a las mismas leyes, obedeciendo a la misma constitución que el universo [22]. Más aún, Moisés y sus discípulos: los sabios, los terapeutas y los amigos de Dios, son ciudadanos del cielo [23].

Desde esta perspectiva se comprende que el Apóstol pueda presentar a los paganos el don de la nueva Alianza como la concesión de un derecho de ciudadanía celeste. Antes de conocer a Cristo, no sólo estaban separados y excluidos de la constitución político-reli-

---

cos Agripa el poder usar su derecho de ciudadanos expulsando a los judíos, o bien obligarles, "si deseaban ser considerados como sus compatriotas (συγγενεῖς) a adorar a los mismos dioses" (FL. JOSEFO, *Ant.* XII, 125-126; cfr. Act 19, 34). Cfr. E. A. JUDGE, *The social Pattern of Christian Groups in the first Century* (Londres, 1960) 18-29.

19. "Mezclar en la misma copa de amistad —ἐν κρατῆρι φιλοτησίῳ— las vidas, las costumbres, los matrimonios y los regímenes" (V. ROSE, *Aristote. Fragm*[2] 658; ESTRABÓN, I, 66; PLUTARCO, *De fort. Alex.* I, 6, 8). Platón sólo pedía "que hubiera armonía en las ciudades y lazos creadores de amistad" (*Protágoras,* 322 *c*).

20. J. VON ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta,* I, 162; III, 308 ss. Cfr. MARCO AURELIO, III, 11, y todas las referencias dadas por A. FESTUGIÈRE, *Le Dieu cosmique* (París, 1949) 270 ss., 538 ss.

21. FILÓN, *De opif. mundi,* 142, οἶκος αὐτῷ καὶ πόλις ὁ κοσμος.

22. La recta razón natural (ὁ τῆς φύσεως ὀρθὸς λόγος), la ley divina (νόμος θεῖος); *ibid.* 143.

23. Comentando Gen 47, 4, FILÓN precisa: "En verdad, toda alma de sabio ha recibido por patria el cielo, y la tierra como lugar de tránsito; considera como propia la casa de la sabiduría, y la casa del cuerpo como propiedad de otro, en la cual debe permanecer durante algún tiempo" (*De agric.* 65; cfr. III *Leg. alleg.* 1-3, 43-44). El cosmopolita espiritual no está inscrito en el registro de n nguna de las ciudades de este mundo, porque no le corresponde ninguna porción determinada de la tierra, sino el mundo entero (*De Vit. Mos.* I, 157); por eso Labán vivía como extraño en el territorio de los sentidos (ἐν τῇ χώρα τῶν αἰσθήσεων), pues su verdadera vida se hallaba en la ciudad del intelecto (βιός ἐν τῇ νοητῇ πόλει, *De Somn.* I, 46). Lo mismo que Abrahán era un extranjero que iba de paso (Gen 23, 4), también los sabios sólo son residentes pasajeros (παροικοῦντες). Sus almas son enviadas desde el cielo en colonia (ἀποικίαν), y son desplazadas al mundo de las cosas sensibles y transitorias. Al fin se vuelven al lugar de donde habían venido, estimando que su patria es la región celeste donde viven como ciudadanos y que este bajo mundo les resulta una región extraña, πατρίδα μὲν τὸν οὐράνιον χῶρον ἐν ᾧ πολιτεύονται, ξένην δὲ τὸν περίγειον ἐν ᾧ παρώκησαν νομιζουσαν. La ciudad que les recibe les sirve de metrópoli, pero guardan el recuerdo de la que les ha enviado y el deseo del retorno (*De conf. ling.* 77-78, 106; cfr. *De opif.,* 135). Así Moisés fijó su tienda fuera de todo campamento corporal (*De Gig.* 54; II *Alleg.* 54-55; cfr. Heb 13, 13, donde podría darse a παρεμβολή el sentido de "lugar para acampar reservado en las ciudades con ocasión de las fiestas", como en *I G,* IX, 1[2], 2, 583, 40). De los Terapeutas se dice formalmente: οὐρανοῦ μὲν καὶ κόσμου πολιτῶν (*De vit. cont.* 90). Comparar PLATÓN: "El Estado (πόλις) cuyo plan acabamos de trazar sólo existe en nuestro pensamiento... Hay

giosa de Israel, con todas las bendiciones que ésta garantizaba a sus miembros (Rom 9, 4-5), sino que eran auténticos ateos y enemigos de Dios [24]. Un incircunciso, por definición, no podía recibir la *politeia,* el derecho de ciudadanía en Israel [25], lo cual significa que estaba condenado a vivir sin esperanza de salvación, sin ningún socorro divino, sin dignidad moral ni cualidad religiosa: el colmo de la miseria espiritual. Pero después de dar su fe a Cristo, los convertidos ya no son "extranjeros y huéspedes de paso, sino conciudadanos de los santos y miembros de la familia de Dios" [26]. Aquí los "santos" son la multitud de los creyentes, los de la antigua y de la nueva Alianza (Heb 11, 40), los judeo-cristianos de Jerusalén, todos los bautizados de todas las razas y, además, esos grandes precursores que son los ángeles, los primeros habitantes de la ciudad celeste (Heb 12, 23). Ser συμπολῖται των ἁγίων significa estar inscritos en los registros de la Jerusalén celeste (Lc 10, 20), poseer la plenitud de los derechos ciudadanos y los privilegios consiguientes, en particular la *igualdad* con los "nativos", sean judíos [27] o espíritus puros, e

---

quizá un ejemplar en el cielo para quien quiera contemplarlo y regular conforme a él su propio gobierno" (*Republ.* IX, 592 *b*).

24. Eph 2, 12, ἀπηλλοτριωμένοι τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραὴλ καὶ ξένοι τῶν διαθηκῶν κ. τ. λ. El verbo ἀλλοτριοῦν dice, más que privación y separación (Eph 4, 18), oposición radical y hostilidad (Col 1, 21). "Fuera de Cristo", sin ningún lazo con el Salvador, los gentiles eran 1.º incapaces de agregarse a la teocracia, 2.º lo más extraños posible a las alianzas, 3.º sin esperanza de salvación (Act 26, 6-7), 4.º sin un Dios providente y auxiliador.

25. La mayoría de los modernos entienden πολιτεία en el sentido de πόλις (sentido atestiguado por TUCÍDIDES, I, 27, 3; *P. Flor,* I, 95, 9 etc.; cfr. H. SCHLIER, *Der Brief an die Epheser,* Düsseldorf, 1957, *in h. l.*), pero la acepción de "derecho de ciudadanía" es la de Act 22, 28 (cfr. FL. JOSEFO, *Guerra,* I, 194; *Ant.* XII, 119) y se impone en función de los συμπολῖται del v. 19 y del contexto inmediato. Puesto que los paganos no se benefician del derecho de ciudad teocrático, no pueden participar en las alianzas, no tienen ninguna relación con Dios, ni tampoco esperanza de ver mejorar su situación. Sólo los ciudadanos se benefician de la protección de la *polis* y de *su culto.* Cfr. R. TAUBENSCHLAG, *The Law greco-roman Egypt in the Light of the Papyri* (Varsovia, 1948) II, pp. 18 ss.

26. Eph 2, 19, οὐκέτι ἐστὲ ξένοι καὶ πάροικοι, ἀλλὰ ἐστὲ συμπολῖται τῶν ἁγίων καὶ οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ. La designación de los creyentes como extranjeros lejos de su patria (ξένοι) o simples residentes de paso, no domiciliados (πάροικοι) es constante en el N. T. (Act 7, 6, 29; 1 Pet 2, 11; Heb 11, 13; cfr. Act 17, 21: no ciudadanos). Pero San Pablo es el único en dar a estos términos su fuerza jurídica, considerando a los cristianos como πολῖται del cielo. En lenguaje jurídico πάροικοι tiene un sentido preciso: designa a los extranjeros de condición inferior que quieren permanecer durante un tiempo más o menos largo en el país, a diferencia de los ἐπιδημοῦντες, παρεπιδημοῦντες, ξένοι (cfr. J. POUILLOUX, *Choix d'Inscriptions grecques,* París, 1960, XX, 1; p. 80). La συμπολιτεία es una confederación o comunidad compuesta de ciudadanos y de miembros interados (*ibid.* IV, 57-62).

27. Cfr. Eph II, 14-16. Cristo ha destruido el muro del odio, la enemistad que separaba a los dos pueblos, fundiéndolos en él. Sobre el derecho de ciudadanía en el judaísmo, cfr. J. JEREMIAS, *Jerusalem zur Zeit Jesu,* 2.ª edición Götingen, II, B, 1958, p. 169 ss.

incluso la fraternidad, puesto que todos son miembros de la misma familia [28].

* * *

A la conducta de algunos filipenses, que sólo apreciaban los placeres terrenos, San Pablo opone la vida de los auténticos cristianos: "Nuestro *políteuma* está en los cielos, de donde esperamos ardientemente como salvador al Señor Jesucristo, quien transfigurará nuestro cuerpo" [29]. ¿Cómo traducir τὸ πολίτευμα [30], susceptible de acepciones muy diversas? [31]. En principio, hay que concederle un valor técnico, jurídico y oficial, lo mismo que a otros vocablos de este versículo [32]. El sentido de "derecho de ciudadanía" convendría bastante bien, pero el Apóstol lo expresa por πολιτεία (Eph 2, 12) o πολίτης (Act 21, 39), por lo que, dada la riqueza y precisión de su vocabulario jurídico [33], lo más probable es que haya empleado πολίτευ-

28. οἰκεῖοι Gal 6, 10; 1 Tim 5, 8. Cfr. PLATÓN, *Leyes* VI, 754 *a*: "Esta ciudad que vamos a fundar no tiene, por así decirlo, ni padre ni madre fuera de sí misma... Como el niño que quiere a sus padres y se siente querido por ellos; cada instante se refugia con los de su familia porque solamente en ellos encuentra sus aliados. Esta es la situación que tienen hoy los de Cnosos respecto a la nueva ciudad"; *Republ.* II, 369 *c*: "Un hombre acude a otro para un fin determinado, luego acude a otro más para satisfacer otra necesidad, y la multiplicidad de las necesidades reúne en la misma residencia a varios hombres que se asocian para ayudarse; a esta sociedad le hemos dado el nombre de *polis*".

29. Phil 3, 20, τὰ ἐπίγεια φρονοῦντες· ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει, ἐξ οὗ καὶ σωτῆρα ἀπεκδεχόμεθα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν.

30. Editores y comentaristas proponen: ciudad, ciudadanía, estado, patria, constitución, colonia, manera de vivir, conmonwealth.

31. La semántica estudiada por W. RUPPEL (*Politeuma. Bedeutungsgeschichte eines staatsrechtlichen Terminus* en *Philologus*, 1927, pp. 268-312, 433-454; cfr. también las observaciones de M. LAUNEY, *Recherches sur les armées héllenistiques*, París, 1950, II, pp. 1064-1085), ha sido resumida por STRATHAMANN (*l. c.*, p. 519) y K. L. SCHMIDT (*o. c.* p. 19 ss.). Esta palabra, que aparece en el siglo IV como sinónimo de πολιτεία, puede como ella designar el estado, el gobierno, los actos de administración de la ciudad, el partido imperante en el poder; acepciones excluidas aquí por el contexto y que basta simplemente mencionar. Cfr. J. C. DE YOUNG, *o. c.*, pp. 125 ss. y el empleo metafórico de EPICTETO, III, 1, 35.

32. *Soter, Kŷrios,* ἀπεκδέγεσθαι (Rom 8, 19; 1 Cor 1, 7; *Decreto de Larisa,* 219 antes de C.: los libertos son agregados al *políteuma* de los romanos, οἱ Ῥωμαῖοι... τοὺς οἰκέτας ὅταν ἐλευθερώσωσιν προσδέχόμενοι εἰς τὸ πολίτευμα; cfr. DITTENBERGER, *Syl.* II, 543, 32; Heb 13, 14: πόλιν... τὴν μέλλουσαν ἐπιζητοῦμεν), y sobre todo ὑπάρχειν que expresa un estado o un modo de existir con el estatuto jurídico y humano correspondiente (Gal 2, 14; 1 Cor 11, 7; Phil 2, 6); especialmente el derecho de ciudadanía (*Decreto de Assos*: "que llegue a ser también conciudadano nuestro; *Inscripciones de Thasos,* 170, 17; cfr. 171, 41; *Inscripciones de Dídimo*, 487, 7; *Inscripciones de Priene,* V, 7; *I. G.* IX 137, 32); de ahí una posesión con pleno disfrute (2 Pet 1, 8). Cfr. *P. Lond.* 1912, 23, φύσει μὲν εὐσεβεῖς πεοὶ τοὺς Σεβαστοὺς ὑπάρχοντες (41 de nuestra era); *P. S. I.* VIII, 903, 7 (división de una propiedad, en el año 47), 928, 9; 970, 13.

33. Se observará no obstante, que el empleo de metáforas en el N. T. y particularmente en San Pablo, no es un procedimiento retórico, un ornato del discurso, sino un elemento pedagógico, donde las exigencias del

μα en una de las dos acepciones corrientes en la época helenística, es decir, la de constitución política [34], o mejor la de colegio o cuerpo cívico que goza de unos derechos determinados [35]. Si es cierto que las mujeres de Panamara son invitadas "en corporación" a las fiestas de las *Heraia* y participan en la distribución de las *genethlia* [36], y que Judas Macabeo se propone exterminar a "la totalidad de los ciudadanos de Jope [37], un *políteuma* es normalmente la unión de ciudadanos del mismo origen y dotados de los mismos derechos (*isónomos*) en el seno de un estado extranjero [38]. Ya se trate de griegos como los caunios trasplantados a Fenicia, de semitas habitando en una ciudad griega, o de frigios de Pompei (*C. I. G.* 5866 *c*), viven en cualquier caso jurídicamente diferenciados de la población en medio de la cual se han establecido, pero siempre en pie de igualdad. El *políteuma* es algo más que una simple asociación privada de individuos (*koinon, sýnodos*); es una organización a la vez política y religiosa [39] de carácter autónomo, que se administra a sí misma, tiene sus

---

pensamiento prevalecen sobre la coherencia de la imagen. Por tanto, en la trasposición religiosa de esta noción jurídica, no hay que esperar encontrar la noción exacta del *políteuma* institucional, sino la evocación de la *realidad* conocida por los contemporáneos; cfr. A. N. SHERWIN-WHITE, *Roman Society*, pp. 184 ss.

34. Los judíos, por ejemplo, agradecen a Esdrás el haber eliminado o rectificado todo lo que era contrario a las leyes del estado, περὶ τὸ πολίτευμα (Fl. JOSEFO, *Ant.* XI, 157; cfr. I, 5; C. Ap. II, 145). Las revoluciones políticas son πολιτευμάτων μεταβολαί (Ant. I, 13).

35. Comparar los ἱεράτευμα de 1 Pet 2, 5, 9: el cuerpo sacerdotal consagrado al servicio de Dios. El cuerpo de ciudadanos (πολίτευμα, 2 Mach 12, 7) se constituye circunstancialmente para desempeñar funciones sacerdotales; es una sociedad o una comunidad de sacerdotes oficialmente encargada del culto del verdadero Dios; cfr. *Recueil L. Cerfaux* (Gembloux, 1954) II, páginas 289 ss.

36. Τὸ πολείτευμα τῶν γυναικῶν (cfr. W. RUPPEL, *l. c.*, pp. 449-452; A. LAUMONIER, *Les Cultes indigènes en Carie*, París, 1958, pp. 249, 307, n. 10); esta agrupación de mujeres se opone al conjunto de los hombres; cfr. las mejores mujeres "enroladas en la comunidad de la virtud —τῷ τῆς ἀρετῆς ἐγγεγραμμέναι πολιτεύματι— bajo la guía de Miriam" (FILÓN, *De agr.* 81).

37. 2 Mach 12, 7, τῶν Ἰοππιτῶν ἐκριζῶσαι πολίτευμα.

38. Tal es el caso de los idumeos en Menfis (DITTENBERGER, *Or.* II, 737, 2); los frigios domiciliados en el año 3 antes de C. una ciudad de Egipto, probablemente Alejandría (*ibid.* 658, 3); los cauneos en Sidón (*ibid.* 592, 1; L. PERDRIZET, *Le* πολίτευμα *des Cauniens à Sidon*, en *Revue Archéologique*, 1899, pp. 42-48; cfr. *Revue Biblique*, 1904, pp. 549 ss.), los cretenses en el nomo Arsinoita (P. Tebt. I, 32, 17); los licianos en Alejandría (*Sammelbuch*, 6025, 4); los beocios del nomo Xoita (ibid. 6664, 9); los cilicios del Fayoum (*ibid.* 7270, 6 = S. E. G. VIII, 753). Cfr. M. ENGERS, ΠΟΛΙΤΕΥΜΑ en *Mnemosyne* (1926) 154-161.

39. El culto prestado con asiduidad y fervor a las divinidades nacionales es el mejor elemento de unión entre los emigrados. "Cada *politeuma* tiene sus dioses nacionales, su santuario, sus ceremonias religiosas, su personal sacerdotal. Puesto que esta vida religiosa mantiene la imagen de la patria lejana y asegura la cohesión moral del grupo, el culto a los dioses de la comunidad, incluso en los *politéumata helénicos*, es un asunto de importancia; en un *políteuma* semitizado, las preocupaciones cultuales se convierten en primordiales" (M. LAUNEY, *o. c.*, p. 1079).

propios jefes, su culto, sus finanzas y sus asambleas, elige también sus magistrados [40], vota sus decretos y legisla [41].

Estamos particularmente bien documentados acerca de las comunidades judías de Bereniké en Cirenaica [42], de Antioquía [43] y sobre todo de Alejandría [44], *colonias de emigrados que viven en el seno de*

40. Especialmente los jueces. Aunque resulta imposible saber hasta dónde se extendía la jurisdicción civil y tal vez criminal de estos tribunales, su existencia es indudablemente cierta (Fl. JOSEFO, *Ant.* XIV, 117, 235; FILÓN, *Flac.* 53-54; E. R. GOODENOUGH, *The Jurisprudence of the Jewish Courts in Egypt*, New Haven, 1929, p. 11 ss.). ¿Cómo iba a tener un *politeuma* menos derechos que una sinagoga de la Diaspora, que ejercía sobre sus súbditos una jurisdición penal con competencia para condenarles a la flagelación? Cfr. 2 Cor 11, 24: "Cinco veces he recibido de los judíos los cuarenta menos uno".

41. Cfr. la "constitución" acordada hacia el 321 entre Tolomeo Soter y la ciudad de Cirene (*Supl. epigr. gr.* IX, 1). El *politeuma* está limitado a diez mil ciudadanos, exactamente igual que el cuerpo cívico de la constitución de Hippodamos de Mileto (ARISTÓTELES, *Polit.* II, 8, 1267 *b* 2). Sobre ese *diagramma*, cfr. M. CARY, *A constitutional Inscription from Cyrene*, en *Journal of Hellen. Studies* (1928) 222-238; TH. REINACH, *La charte ptolémaïque de Cyrène*, en *Revue Archéologique* (1927) 1-32; A. PAGLIARO, *Osservazioni sul* ΔΙΑΓΡΑΜΜΑ *di Cirene*, en *Studi in onore di A. Calderini* (Milán, 1956) 101-109; M. T. LENGER, *Comment les Ptolomées ont-ils fait la loi dans les territoires non égyptiens de leur obédience?*, en *Revue internationale des Droits de l'Antiquité* (1959) 210 ss.

42. En el 8-6 antes de C., el *politeuma* de los Judíos de *Bereniké* decide por unanimidad venerar a Decimius Valerius Dionysius que costeó el embellecimiento de un anfiteatro, "contribución voluntaria en favor de la comunidad, ἐπίδομα τῷ πολιτεύματι (*C. I. G.* 5362, 25-26. Cfr. J. y G. ROUX, *Un décret du Politeuma des Juifs de Bérénikè en Cyrénaïque*, en *Revue des Etudes grecques*, 1949, pp. 281-296; comparar la inscripción de la estatua de Tolomeo Auleta, erigida por Apolófanes, Ilíades y Zenodoros, ὑπερ τοῦ πολιτεύματος; DITTENBERGER, *Or.* I, 192, 5). En el año 25 de nuestra era, el πολίτευμα τῶν ἐν Βερενίκη Ἰουδαίων rinde un honor semejante a Marcus Tittius, que se mostró de carácter afable, no sólo en los negocios públicos, sino también en el trato con los ciudadanos que se dirigían particularmente a él; y cuya gestión (προσστασίαν), tanto pública como privada, respecto a los judíos de nuestra comunidad (τοῖς ἐκ τοῦ πολιτεύματος ἡμῶν Ἰουδαιοις) fue muy útil..." (R. CAGNAT, *Inscriptiones graecae*, París, 1911, I, 1024; E. GABBA, *Iscrizioni greche e latine per lo studio della Biblia*, Turín, 1958, n. 19). Según Estrabón, la población de Cirene se repartía en cuatro categorías, "la primera, de los ciudadanos (ἥ τε τῶν πολιτῶν), la segunda, de los campesinos, la tercera, de los extranjeros residentes (μετοίκων) y la cuarta de los judíos (ἡ τῶν Ἰουδαίων; citado por FL. JOSEFO, *Ant.* XIV, 115).

43. FL. JOSEFO, *Ant.* XII, 28-33; *Guerra*, VII, 44 ss.

44. *Carta de Aristea*, 310: οἱ ἱερεῖς καὶ τῶν ἑρμηνέων οἱ πρεσβυτέροι καὶ τῶν ἀπὸ τοῦ πολιτεύματος οἵ τε ἡγούμενοι τοῦ πλήθους (con la exégesis de V. A. TCHERIKOVER, *Corpus Papyrorum judaicarum* I, Cambridge, *Mas.* 1957, p. 9; cfr. pp. 6, 32, y de A. PELLETIER, ed. Le Cerf, París, 1962, p. 73); FL. JOSEFO, *Ant.* XII, 108; XIX, 281; *C. Ap.* II, 32 ss.; *Guerra* II, 487: "Alejandro (el grande), al ver que los judíos le habían prestado una eficacísima ayuda contra los egipcios, les concedió en recompensa el derecho de habitar la ciudad con iguales derechos que los griegos...". Gobernados primero por un etnarca, los judíos de Alejandría se vieron sujetos, después de Augusto, a la autoridad de un colegio de *archontes* (FILÓN, *In Flac.* 74 ss. Cfr. H. I. BELL, *Jews and Christians in Egypt*, Oxford, 1924, páginas 10-21; W. W. TARN, *La Civilisation hellénistique*, París, 1936, pp. 136 ss., 200 ss.). "El Senado cuidará de que el puro *politeuma* de los alejandrinos

una población de raza diferente [45]. Pero San Pablo sabía que la población de Filipos, tracia y griega de origen, había sido ampliamente engrosada y refundida por la llegada de los veteranos de Antonio después de la victoria sobre Bruto, y de los de Augusto después de Actium [46]. Esta colonia militar romana —*Colonia Julia Augusta Philippensis*— gozaba de los derechos municipales del *ius italicum* [47]; no dependía de ningún gobernador, sino inmediatamente de la capital del imperio, representada por un pretor proconsular. Sus habitantes, como es lógico, se sentían orgullosos de su autonomía, de sus monumentos, de su moneda, de su lengua y de sus magistrados [48], que daban a los viajeros la impresión de visitar una pequeña Ro-

---

no se corrompa por culpa de hombres sin cultura ni educación" (P. S. I., 11/60, 5); fórmula semejante a la que aparece en Fl. Josefo, *C. Ap.* II, 257.

45. V. A. Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews* (Filadelfia, 1959) 299, 315, 331, 505-506. Παροικέω (residir de paso, Lc 24, 18; habitar en el extranjero, en el destierro, Heb 11, 3) expresa acertadamente la vida del cristiano en este mundo, cfr. G. Kittel, *Th. Wört.* V, 841 ss.

46. Estrabón, VIII, 331; fragm. 41; Appiano, *Guerra civ.* V, 3, 11 y 13; Dión Casio, LI, 4, 6. Aunque todo ciudadano romano tuviera el privilegio de servir en la legión, la *civitas* sólo se concedía a los peregrinos al final del servicio (cfr. R. Cavenaile, *Le P. Mich. VII, 432 et l'Honesta Missio des Légionnaires*, en *Studi in onore A. Calderini*, Milán, 1957, II, pp. 243-251); tampoco tenían igualdad de derechos y a veces eran víctimas de la lentitud de la administración prefectoral en la gestión de registrar sus *politeia*, como aquellos veteranos en el 63 de nuestra era, que manifestaban su impaciencia (*P. Fouad*, 21; con los comentarios de J. Scherer, *in h. l.*, L. Wenger, en *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, 1939, pp. 376-389; 1942, pp. 366-376; y de E. Balogh, H. G. Pflaum, *en Revue historique du Droit français et étranger*, 1952, pp. 117-124). Sobre las colonias y municipios de ciudadanos imperiales en las provincias, especialmente en Filipos, cfr. Fr. Vittinghoff, *Römische Kolonisation und Bürgerrechtspolitik unter Cæsar und Augustus* (Wiesbaden, 1952) 22 ss., 128 ss.

47. P. Collart, *Philippes, ville de Macédoine* (París, 1937) 223 ss.; P. Lemerle, *Philippes et la Macédoine orientale* (París, 1945) 13 ss. Los *politéumata* militares son frecuentes (cfr. G. Humbert, art. *Colonia*, en Daremberg. Saglio, *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, I, 1311 ss.; E. Kornemann, en Pauly-Wissowa, *R. E.* IV, 7, 511-588; cfr. la inscripción dedicada a Zeus Soter y Hera Teleia del πολίτευμα τῶν ἐν Ἀλεξανδρείᾳ φερομένων στρατιωτῶν, editada por P. M. Fraser, *Inscriptions from Ptolemaic Egypt*, en *Berytus*, 1960, pp. 123-161, n. 11). Pueden compararse a los *politéumata* de los Tracios en el Alto Egipto (P. Perdrizet, G. Lefebvre. *Les Graffites grecs du Mnemonion d'Abydos*, Nancy-París, 1919, pp. XI-XII) y aceptar la conclusión de los editores: "Los documentos concernientes a los *politéumata* se han multiplicado en estos últimos años, sin que todavía resulten suficientemente explícitos para que pueda tratarse a fondo de estos grupos; pero ya se sabe bastante para comprender que cuando el apóstol Pablo decía a los cristianos de Filipos: ἡμῶν τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοις ὑπαρχει, hablaba un lenguaje mucho más preciso que el de sus intérpretes, que le traducían: "En cuanto a nosotros, nuestra *patria* está en los cielos" (*ibid.* p. XII). A. Rolla, *La Cittadinanza greco-romana e la Cittadinanza celeste di Filippesi* III, 20, en *Analecta Biblica*, 18 (Roma, 1963) 75-80; J. Levie, *Le chrétien citoyen du ciel*, ibid., pp. 81-88.

48. Los magistrados de los politéumata son los politarcas, etnarcas, arcontes, nomofilactas, éforos, monotetas, etc., pero en Filipos son los duunviros, precedidos de lictores los ediles, cuestores etc. (cfr. Act 16, 20, 22, 35).

ma [49]. San Pablo, que conocía muy bien su psicología [50], hace una llamada al "patriotismo" de los cristianos: Así como los legionarios del César son ciudadanos de la lejana *Urbs,* vosotros, fieles y soldados de Cristo, pertenecéis a la ciudad celeste cuyo *Kyrios* es Cristo glorificado.

El *políteuma* de los filipenses no es, por tanto, propiamente ni el derecho de ciudadanía ni la patria, sino más bien su comunidad (de residentes extranjeros en el paganismo), en la triple acepción *a*) local, de *polites* (vinculación a un lugar, a una ciudad): nuestro *políteuma* está en los cielos; *b*) política, de *civitas,* implicando idéntica libertad e igualdad de todos sus miembros, la plenitud de derechos; *c*) constitucional y jurídica: dependencia y pertenencia exclusiva respecto a la autoridad suprema; lo que los alemanes entienden hoy por *Staatsangehörigkeit* [51]. El *políteuma* de Phil 3, 20 puede por tanto entenderse como el conjunto de los cristianos residentes en Macedonia, agrupados y unificados como ciudadanos por su común naturalización debida al hecho de su inscripción bautismal en los registros de la Metrópoli celeste [52]. Su *ecclesia* es una imagen reducida de la asamblea del cielo. Gracias a su ciudadanía participan de los de-

---

49. Santuarios de los dioses capitolinos de Roma y del Augusto, Foro, biblioteca etc. Cfr. A. J. FESTUGIÈRE, *Le monde gréco-romain au temps de Notre Seigneur* (París, 1935) II, pp. 77 ss.

50. Toda la epístola a los Filipenses revela la preocupación de adaptarse al romanismo de los destinatarios. ¿No habían proclamado sus conciudadanos: "Nosotros somos romanos" (Act 16, 21)? San Pablo les contesta: Nuestra Roma —tanto vuestra como mía (ἡμῶν)— no está en Italia, sino en el cielo. San Lucas, recordando la llegada del Apóstol a esta primera ciudad de Europa, subraya: "Filipos, ciudad de primer rango de este distrito de Macedonia y *colonia*" (Act 16, 12). De ahí la evocación del pretorio (Phil 1, 13), de la casa de César (4, 22), indudablemente, del "Nombre por encima de todo nombre", por oposición al culto imperial (2, 9; cfr. AGAPE III, pp. 25-44), el empleo de ἀρητή —*virtus* (IV, 8; *hap. p.*), ἐπιεικής (IV, 5; *clementia*), φρουρεῖν (IV, 7; cfr. la *pax romana*); probablemente de πολίτευμα (*hap.* N. T.), πολιτεύεσθαι I, 27; *hap. pauli,* cfr. R. R. BREWER, *The Meaning of* politeuesthe *in Philippians I, 27,* en *Journal of biblical Literature,* 1954, 76-83; y sobre todo, K. BORNHAUSER, *Jesus imperator mundi,* Gütersloh, 1938 quien observa que la epístola "romana" de San Pablo no es la que dirige a los cristianos de Roma sino más bien la epístola a los Filipenses, p. 9). Con los Filipenses, Policarpo se creerá obligado a utilizar la misma metáfora, ἐὰν πολιτευσώμεθα ἀξίως αὐτοῦ συμβασιλεύσομεν αὐτῷ (Phil 5, 1-2).

51. Cfr. F. DEVISSCHER, *"Jus Quiritium", "Civitas romana" et nationalité moderne,* en *Studi in onore di U. E. Paoli* (Florencia, 1956) 239-251.

52. Ληξιαρχικὸν γραμματεῖον (= Registro del estado civil; cfr. DEMÓSTENES, *C. Euboulid.* 26; *C. Leoch.* 35; LICURGO, *C. Leocr.* 76; JULIUS POLLUX, *Onom.* VIII, 105; A. DUMONT, *Essai sur l'Ephebie attique* (París, 1876) I, pp. 25-30; A. N. SHERWIN-WHITE, *Roman Society,* p. 148). Esta concepción responde a la del *políteuma* filoniano (*De Josepho,* 69; *De conf. ling.* 78) y de los *Megalopolitai,* τῷ μεγίστῳ καὶ τελειοτάτῳ πολιτεύματι ἐγγραφέντες (*De opif. mundi,* 143; cfr. Gal 4, 2; Heb 13, 14).

rechos y privilegios obtenidos y comunicados por su Salvador, Jesús [53], definidos por la constitución (πολιτεία) de su patria de origen.

* * *

Es indudable que un estatuto semejante lleva consigo un espíritu propio y una cierta manera de vivir correspondiente a la *polis* de la que se forma parte y al *políteuma* al que se pertenece [54]. Cuando San Pablo dice a los sanhedritas: "Siempre hasta hoy me he conducido ante Dios con toda rectitud de conciencia" [55], emplea el verbo πολιτεύομαι en el sentido de "vivir, comportarse" sinónimo de περιπατεῖν ἀναστρέφειν, πορεύεσθαι, διεξάγειν, πράσσειν [56]. Pero

53. No es del cielo, sino de la capital de sus *politéumata,* residencia del Soberano, de donde los colonos esperan a su Salvador (ἐξ οὗ), a semejanza de las provincias, que esperan la *soteria* y la *epifanía* del Emperador.

54. Cfr. PLUTARCO: "Licurgo no permitió a los Espartanos salir a su arbitrio del país y viajar por lugares donde pudieran inficionarse con costumbres extrañas, imitando los hábitos de gentes mal formadas y aceptando principios de gobierno (πολιτευμάτων) diferentes de los propios" (*Lic.* XXVII, 6). En el 20-19 una solicitud de Alejandría pide a Augusto la concesión de una "βουλή", más aún, la constitución de un "puro cuerpo de ciudadanos —τὸ πολύτευμα... ἀκέραιον", del que quedarían excluidas las gentes sin educación ni cultura: ἄθρεπτοι καὶ ἀνάγωγοι γεγονότες ἄνθρωποι (A. TCHERIKOVER, *Corpus,* II, 150, 5-6, identifica a los excluidos con los judíos y egipcios despojados de la *paideia* griega; pero cfr. CL. PREAUX en *Chronique d'Egypte,* 1961, p. 230).

55. Act 23, 1, πεπολίτευμαι τῷ Θεῷ. Hay que tener en cuenta que el ciudadano griego está completamente integrado en la ciudad; por una parte, ésta ejerce su soberanía del modo más directo sobre los miembros que la componen; por otra, los ciudadanos tienen el deber de practicar activamente la virtud cívica (cfr. ARISTÓTELES, *Polit.* III, 2; 1276 *b*). "La virtud griega era esencialmente cívica... El ciudadano forma un solo cuerpo con la ciudad" (G. TENEKIDES, *l. c.,* pp. 505-509). La solidaridad entre ambos está asegurada por la práctica del culto y la observancia de las leyes. En cuanto a los Judíos, cfr. III Mach 3, 4: σεβόμενοι δὲ τὸν θεὸν καὶ τῷ τουτου νόμῳ πολιτευόμενοι.

56. Desde el siglo IV antes de nuestra era, DICEARCO, apóstol de la primacía de la vida activa sobre la contemplativa, se negaba a limitar la acepción de πολιτεύεσθαι al sentido de: mandar, ir en embajada, gritar fuertemente en las asambleas, y quería aplicarla a la conducta cotidiana, constituida por actos y realizaciones. Hacía de este término un sinónimo de φιλοσοφεῖν; la verdadera filosofía, según él, consistía en la práctica del bien y encontraba su modelo en la vida activa de Sócrates (*Fragm.* 29-31; cfr. FR. WEHRLI, *Die Schule des Aristoteles,* Basilea, 1944, I, pp. 18-19; cfr. R. JOLY, *Le thème philosophique des genres de vie dans l'antiquité classique,* Bruselas, 1956, p. 134). En el 265 antes de C., Critón escribía a Plutarco: εἰ οὖν οὕτως πολιτευσόμεθα ἀλλήλοις καλῶς ἂν ἔχοι (*P. Hib.* I, 63, 11). En el 164 la gente se conduce santamente y con justicia ante los dioses (Ἐγὼ γὰρ πιστεύσας σοί τε καὶ τοῖς πρὸς οὓς ὁσιως καὶ δικαίως πολιτευσάμενος ἐμαυτὸν ἀμεμψιμοίρητον παρέσχημαι; U. WILCKEN, *Urkunden der Ptolemäerzeit,* Berlín-Leipzig, 1927, I, 144, 14); y ante los hombres (ibid. 110, 78). Decreto de Arcanania: καλῶς καὶ τῶν προγόνων καταξίως ποτὶ τοὺς συγγενεῖς καὶ φίλους πολιτεύειν (*I. G.* IX, 583, 58). En el 100, los Istropolitanos alaban a Aristágoras ὅτι τοῖς εὐσεβέστατα καὶ κάλλιστα πολειτευμένοις καὶ παρὰ θεῶν τις χάρις καὶ παρὰ τῶν εὐεργετηθέντων ἐπακολοῦθεῖ (DITTENBERGER, *Syl.* II, 708, 25; *Sentencias de Sextus,* 263, κατὰ τὸν αὐτάρκη πολιτεύῃ; Inscripciones de Lindos, 449, 16, hacia el

desde Jenofonte, este verbo —derivado de πολίτης— se emplea con preferencia para significar la relación de un individuo con una forma de gobierno de la que depende: acudir a un maestro, obligarse a una regla, someterse a una disciplina [57]. Así los judíos se definen como hombres que viven de acuerdo con las leyes contenidas en sus libros [58], y Flavio Josefo cuenta que a los diecinueve años empezó a conducirse según los principios de la secta de los fariseos [59]. Tal es el sentido en los diversos empleos que hacen los Setenta [60]. Lo opuesto a πολιτεύεσθαι es ἰδιωτεύειν: "llevar una vida privada" [61]; el po-

---

100 de nuestra era); poco antes, Atanías había ejercido en Thespies "una actividad política con gran éxito y extraordinaria gloria. πολειτευσάμενον ἄριστα καὶ ἐνδοξότατα" (J. POUILLOUX, *o. c.*, XLIV, 9-10).

57. JENOFONTE, *Cir.* I, 1, 1: "Qué numerosas son las repúblicas derribadas por pueblos que prefieren vivir con una forma de gobierno (πολιτεύσθαι) diferente de la monarquía". Análogamente, la *politeia* designará una manera de vivir, principalmente ética, de una comunidad estatal que posee su género de vida propio, definido por su constitución (ARISTÓTELES, *Polit.* IV, 1295 *a* 40), Cfr. ATHENÈE, I, 19 *a;* ESTOBEO, I, 49, 44 (ed. Wachsmuth, I, p. 395, 22): "la vida dichosa que llevamos con los dioses"; IDEM, (p. 403, 11): "Los Elementos, llenos de cólera, resolvieron elevar una petición al Dios Monarca respecto a la conducta salvaje de los hombres"; cfr. un epitafio funerario bizantino: "Para que seais dignos de dejar la vida como buenos ciudadanos, ὅπως καὶ ὑμεῖς ἀξιωθῆτε ἐν καλῇ πολιτείᾳ τὸν βιον ἐξελθεῖν (*Bulletin de Correspondence hellénique*, 1922, p. 358, 9 ss.; cfr. ἐξετέλησεν πᾶσιν πολιτείαν; G. LEFEBVRE, *Recueil des Inscriptions grecques-chrétiennes d'Egypte*, El Cairo, 1907, n. 577, 6); *P. S. I.*, VI, 726, 23 (fragmento de narración literaria del siglo II-III).

58. *Carta de Aristea*, 31, τῶν κατ' αὐτὰ πεπολιτευμένων ἀνδρῶν. El προπολιτευόμενος de *P. Oxy.* XLVII, 2, 8, 17 es el ex-magistrado que en otros tiempos administraba la ciudad. Así es como Moisés formó a "los hombres confiados a su gobierno τοὺς κατ' αὐτον πολιτευομένους (FILÓN, *De praem.* 4).

59. FL. JOSEFO, *Vida*, 12: ἠρξάμεν πολιτεύεσθαι τῇ Φαρισαίων αἱρέσει κατακολουθῶν cfr. 262; *Ant.* 12, 38, Según una inscripción descubierta en las ruinas de la sinagoga de Stobi, Tiberios Polycharmos "vivió según todas las prescripciones del judaísmo, ὅς πολιτευσάμενος πᾶσαν πολιτείαν κατὰ τὸν Ἰουδαϊσμον" (J. B. FREY, *Corpus Inscriptionum Judaicarum*, Ciudad del Vaticano, 1936, n.º 694, 6). Cfr. "observar la constitución de su elección, πολιτευομένῳ πολιτείαν ἥν ἄν βούληται (J. POUILLOUX, *Choix d'Inscriptions grecques*, París 1960, XXVII, 20-21).

60. Edicto de Asuero: "Nos encontramos con que estos judíos no son criminales, sino que viven según leyes muy justas, δικαιοτάτοις δὲ πολιτευομένος νόμοις (*Est* 8, 12 *p*); "El rey envió a un anciano de Atenas para forzar a los judíos a infringir las leyes de sus padres y a no regular su vida según las leyes de Dios, τοῖς τοῦ θεοῦ νομοις μὴ πολιτεύεσθαι (2 Mach 6, 1; cfr. 11, 25). Cfr. la carta de C. Manlius Volson, en el 188 antes de nuestra era: πολιτεύεσθαι κατὰ τοὺς ὑμετερους νόμους (DITTENBERGER, *Syll.* II, 618, 12). Unos jueces de Myndos vinieron a Samos hacia el año 280 antes de C. para apaciguar los ánimos entre los ciudadanos con ocasión de contratos en litigio. Llevaron a cabo perfectamente su misión "deseando que los ciudadanos en desacuerdo, una vez reconciliados vivan en la concordia", ἐ ὁμονοίᾳ πολιτεύεσθαι (*Supl. Epigr. gr.* I, 363, 17). En el *Evangelio de Felipe*, CXIII, 3-4: "los espíritus impuros masculinos se unen (κοινωνεῖν) a las almas que habitan (πολιτεύεσθαι) una forma femenina".

61. ESQUINO, *C. Timarco*, 195; ARISTÓTELES, Polit. II, 11, 1273 *a* 10. el ἰδιώτης se opone a οἱ τὰ κοινὰ πράττοντες καὶ πολιτευόμενοι (*ibid.* VII, 2, 1324 *b* 1).

λιτευόμενος es el ciudadano que participa en la vida de la ciudad, y también el hombre de Estado [62]. Sin duda San Pablo quiere poner de relieve el carácter público de su comportamiento [63], en perfecto acuerdo con los principios constitucionales (*politeia*) de la nación teocrática a la que como ciudadano pertenece [64]. Su conducta no ha tenido nada de escandaloso ni de subversivo: su observancia de las leyes de la ciudad es por si misma una garantía de su rectitud, de su "conformidad al orden", tanto moral como social.

Así, San Pablo jamás exige a los fieles algo que no haya practicado él primero [65]. Si exhorta a los filipenses al "civismo" religioso, es porque antes le han visto reivindicar sus derechos de ciudadano romano (Act 16, 37-38). A decir verdad, la *civitas* traía consigo tantos deberes como privilegios. Pertenecer a una ciudad garantizaba su protección y su ayuda, pero también creaba una obligación [66], hasta el punto de que, en el plano moral, "el ciudadano leal" evocaba su estilo de vida con un ideal lleno de exigencia. De ahí Phil 1, 27: "Vivid vuestra vida de ciudadanos de una manera digna del

---

62. ARISTÓTELES, *Polit.* II, 8, 1267 *b* 1; FL. JOSEFO, *Ant.* IV, 46; P. *Amh.* II, 82, 8; *P. Puad.*, XVI, 1; *P. Oxy.* VI, 902, 4; 2266, 18; *P. Lund* II, 5, 13, una clasificación de los contribuyentes de Apolonópolis (en 703-715) por unidades fiscales de percepción distinguirá entre los curiales (τῶν πολιτευμένων) y los miembros del clero (*P. Apol. Anô*, 75, 4); EPICTETO, I, 23, 6. Cfr. FR. ZIMMERMANN, *Griechische Roman-Papyri* (Heidelberg, 1936) n. III, 2, 16. Sobre los πολιτευόμενοι o curiales, cfr. las referencias dadas por P. BURETH, en *Bulletin de la Faculté des Lettres de Strasbourg* (1960) 217.

63. Cfr. ὁ πολιτευόμενος τρόπος = las costumbres políticas (FILÓN, *De migr. Abr.* 159; cfr. *De omn. prob.* lib. 76): La idea de ciudadanía mencionada en Act 21, 39; 22, 27-28 no podía dejar de afirmarse en el curso de un proceso (23, 1) en el que el Apóstol es acusado de violar las leyes y costumbres de su nación.

64. Πολιτεύεσθαι, aplicado a una persona, significa a menudo: tener u obtener el derecho de ciudadanía (*Inscripciones de Sardes*, VI, 1, y las referencias dadas por L. ROBERT, *Hellenica*, Limoges, 1940, I, pp. 37 ss.), pero también significa: ejercer una actividad política, cfr. el Decreto en honor de Samos: "Que los habitantes de Samos sean ciudadanos atenienses (Σαμίους Ἀθηναίους εἶναι πολιτευμένους), de suerte que participen libremente en los negocios públicos" (M. N. TOD, *A Selection of greek historical Inscriptions*², Oxford 1951 n. XCVI, 12-13; cfr. J. POUILLOUX, *o. c.* XLIV, 9).

65. 1 Thes 1, 6; 1 Cor 4, 16; 9, 27; 11, 1.

66. A título de ejemplo, puede citarse el juramento que los atenienses prestaban, con la mano extendida sobre el altar, el año de su mayoría de edad, antes de inscribirse en el registro que les garantizaba su derecho de ciudadanía (ARISTÓTELES, *Const. At.* XLII, 1-2): "No deshonraré estas sagradas armas, no abandonaré a mi compañero en la batalla, combatiré por mis dioses y por mi hogar, solo o con otros; no dejaré a mi patria empequeñecida, sino más grande y fuerte que cuando la recibí; obedeceré las órdenes que la sabiduría de los magistrados sabrá darme; me someteré a las leyes vigentes y a aquellas otras que el pueblo establezca por común acuerdo: si alguno quisiera destruir estas leyes o desobedecerlas, no lo toleraré, sino que combatiré por ellas, solo o con todos. Respetaré el culto transmitido por mis padres (καὶ ἱερὰ τὰ πάτρια τιμήσω). Pongo a los dioses por testigos" (J. POUILLOUX, *Onom.* VIII, 105; ESTOBEO, IV, 1, 48, p. 14). Este juramento, incluido por los editores en el discurso de LICURGO, *C. Leocr.* 77, aparece también grabado en una estela de Acharnes, y publicado por L. ROBERT (*Etudes épigraphiques et philologiques*, París, 1938, pp. 302 ss.; cfr.

Evangelio de Cristo" [67]. Es una vigorosa llamada [68] a defender el honor de la ciudad celeste (Phil 3, 20): *honor, onus!* Conducirse como miembro del reino de Dios o como ciudadano de la *polis* celeste, es asumir las obligaciones que el Evangelio impone, someterse a sus leyes, es mostrarse a la altura de las gracias y beneficios recibidos; es en fin tener la mentalidad propia de esta sublime vocación, el espíritu de "la patria", y no los pensamientos de este mundo [69].

C. PELEKIDIS, *Histoire de l'Ephébie attique*, París, 1962, p. 113). Comparar PLUTARCO, *Alcibiades*, 15, el juramento de Itanos: πολιτεοσεομαι... κατὰ τοὺς νόμους... (*Inscripciones de Creta*, IV, 8, 28; ed. M. GUARDUCCI, III, p. 90 = *Syll.* I, 526), y el prestado al emperador Augusto por los Paflagonios en el año 3 antes de nuestra era: "Juro por Zeus, por el Sol, por todos los dioses y diosas y por el mismo Augusto, ser favorable a César Augusto, a sus hijos y descendientes, durante toda mi vida, en palabras, acciones y pensamientos, considerando como amigos a los que ellos tengan por amigos, y mirando como enemigos a los que ellos juzguen de este modo; para defender sus intereses, juro no perdonar mi cuerpo, ni mi alma, ni mi vida ni a mis hijos, sino afrontar a toda costa cualquier tipo de peligro para defender lo que les pertenece... Si uno solo de mis actos fuera contrario o se desviara de este juramento, hago voto de entregar mi cuerpo y mi alma y mi vida y mis hijos y toda mi raza y mis bienes a la exterminación y al aniquilamiento hasta mi última descendencia y la de aquellos que de mí procedan..." (DITTENBERGER, *Or.* II, 532; con el comentario de FR. CUMONT, *Studia Pontica*, III, 66).

67. ἀξίως τοῦ εὐαγγελίου τοῦ Χριστοῦ πολιτεύεσθε. Puede traducirse: "Ejerced vuestra ciudadanía, vivid como ciudadanos, conducíos según las exigencias de vuestro derecho de ciudadanía".

68. Puesto que el verbo está en imperativo, deben rechazarse las traducciones exhortativas, como: "Que vuestra manera de vivir sea digna...".

69. Cfr. FILÓN, *De virt.* 161, τὰς διανοίας τῶν πολιτευομένων (cfr. *P. Zen. Colomb.* XI, 5; P. Princet. II, 22, 5: φρόντισον οὖν κατὰ τὰ πολιτευόμενα); según *De conf. ling.* 78, los sabios que tienen por patria la región celeste (πατρίδα τὸν οὐράνιον χῶρον ἐν ᾧ πολιτεύονται), son también los que poseen la tierra, en la que pasan la vida como en un país extranjero (ξένην δὲ τὸν περίγειον ἐν ᾧ παρώκησαν νομίζουσαι). Este sentido de πολιτ. "habitar, pasar un tiempo" aparece también en Hermes Trimegisto: "Las aves aman el aire, donde asimismo habitan (ἐν ᾧ καὶ πολιτεύεται) todos los que vuelan alto y se elevan en el aire por su género de vida" (ESTOBEO, I, 49, 45; p. 413); *P. Mert.* XLIII, 2, τὸ κοινὸν τῶν πολιτευομένων τῆς... Ὀξυρυγχιτῶν πόλεως; a comparar con la acepción territorial de *politeia* (*supra*, p. 419, n. 1); LUCIANO, *Historia verdadera*, II, 21.

Apéndice V

ADOPCION FILIAL Y ADOPCION FRATERNA

"Non possumus fieri filii adoptivi, nisi conformemur Filio naturali" (Santo Tomás, In Gal 4, 5).

Según Eph 1, 5, la adopción filial de los creyentes es el fin de la predestinación divina; y según Rom 8, 15 y Gal 4, 5, es el más bello fruto de la redención y lleva consigo el don del Espíritu Santo [1]. Conforme al uso helenístico, atestiguado por las inscripciones y los papiros, el Apóstol la designa por ὑιοθεσία, "adopción en calidad de hijo" [2], con la clara intención de utilizar el valor jurídico de esta noción: ficción legal que hace pasar al adoptado del seno de su propia familia a la familia del adoptante [3], proporcionándole un nuevo

1. Cfr. Th. Walling, *Adoption*, en *The Princeton theological Review* (1923) 223-235; D. J. Theron, *"Adoption" in the pauline Corpus*, en *Evangelical Quarterly* (1956) 6-14.

2. Literalmente: "establecido o instalado como un hijo, ὑιὸς τίθεσθαι—θετὸς ὑιός". Cfr. *Inscrip. de Priena*, XXXVII, 2; LI, 8; *Inscrip. de Lindos*, 117, 164, 198, 223, 232, etc. En la época clásica la adopción se llamaba: ποιήσις o también θέσις (Demóstenes, *C. Leoch.* 49, *C. Boeot.* I, 4, 20), y el hijo adoptivo: ποιητός (εἰσποιητός) o también θετὸς ὑιός. De ahí las fórmulas utilizadas más tardíamente en Mileto y en otras partes: κατὰ ποίησιν, κατ' εἰσποίησιν, κατὰ νόμον etc. Cfr. A. Wenszel, *Studien über die Adoption in Griechenland*, en *Hermes*, 1930, pp. 167-176). Las leyes concernientes a la adopción, νόμοι θετικοί, son leyes περὶ παιδοποιΐας (Aristóteles, *Polit.* II, 1274 *b* 10; Iseo, *Sucesion de Menekles*, II, 13). En Gortina la adopción se llamaba ἄνπανσις, el adoptante ἀνπανάμενος, y el adoptado ἀνπαντός; nombres todos ellos derivados de ἀναφαίνεσθαι: el adoptante *muestra* al adoptado presentándolo como suyo ante el pueblo reunido en los comicios (*Inscriptiones Creticae*, t. IV, n. 72; col. X, 34-XI, 23; con el comentario de M. Guarducci, *in h. l.*, pp. 167 ss.).

3. La noción de hijo adoptivo se opone a la de hijo nacido de matrimonio o hijo por nacimiento, γνήσιος ὑιός (*P. Oxy.* 1267, 15); φύσει, γόνῳ; igualmente, padre por naturaleza se opone a padre por adopción (ποιητός; cfr. Lisias, *C. Agoratos*, XIII, 91. En el año 98 de nuestra era, un padre que estaba inscribiendo a su hijo jura por el Emperador que "Plutón es mi propio hijo por nacimiento y no por adopción, φύσει ὑιὸν... καὶ μὴ θέσει" (*P. Oxy.* X, 1266, 33; cfr. I, 46, 7; III, 502, 7; P. Mert. XVIII, 18); ἔστερξεν ὡς φυσικὰ τέκνα (*P. Mil. Vogliano*, LXXIII, 8).

status y haciéndole beneficiario de una serie de privilegios, sobre todo de orden sucesorio [4]. Exagerando un poco, Iseo pretende que todos los hombres "griegos y bárbaros juzgan sabia esta ley sobre la adopción, que resulta ser así una práctica universal" [5]. En realidad, aunque la adopción sea muy frecuente en Sumeria y Acadia y en todo el Mediterráneo durante el período helenístico, pudiendo hablarse de un sincretismo jurídico, análogo al que se observa en el dominio de la cultura y de las lenguas, sin embargo, no hay en esa época un derecho perfectamente unificado que permita identificar la referencia de San Pablo a un código determinado [6]. Pero es muy notable el que, a pesar de la diversidad de tiempos y lugares, la adopción —tanto en Babilonia como en Grecia y en Roma— trae siempre consigo un doble efecto: el adoptado entra a formar parte

---

4. La adopción puede definirse como: "un acto legal en virtud del cual una persona extraña es admitida en una familia a título de hijo".

5. ISEO, *La sucesión de Menekles*, II, 24. De hecho la adopción no existía en Egipto antes de la época romana, pero tampoco era necesaria dada la legislación matrimonial que autorizaba el reconocimiento de los hijos ya nacidos de la futura esposa en el momento del matrimonio, la facilidad del divorcio etc. (Cfr. N. HOHLWEIN, *Recueil des Termes techniques relatifs aux Institutions politiques et administratives de l'Egypte romaine*, Bruselas, 1912, p. 411; R. TAUBENSCHLAG, *Geschichte der Rezeption des römischen Privatsrechts in Aegypten*, en *opera Minora*, Varsovia, 1959, I, pp. 210 ss.). Cuando el *Gnomon del Idiólogo* prescribe: "Si un egipcio recoge a un niño abandonado en el depósito y lo adopta como hijo (ὑιοποιήσηται), a su muerte será sancionado con la confiscación de la cuarta parte de sus bienes (§ 41; cfr. 107), está considerando el caso de un adoptado que se hace egipcio, aun cuando por nacimiento perteneciera a una familia griega o romana. Sufría entonces una verdadera *capitis diminutio*, y "probablemente, con objeto de reprimir esta infracción hipotética al principio sacrosanto de la inmutabilidad de las barreras entre clases, el *Gnomon* aplica aquí, como en muchos casos semejantes la pena estereotipada de la confiscación del cuarto" TH. REINACH, *Un code fiscal de l'Egypte romaine*, París, 1920-1921, p. 93).

6. Cfr. J. ELLUL, *Histoire des Institutions* (París, 1958) 17 ss.; ED. VOLTERRA, *Les rapports entre le Droit romain et les droits de l'Orient*, en *Revue internationale des Droits de l'Antiquité* (1955) 135-155; L. WENGER, *Die Quellen de römischen Rechts* (Viena, 1953) 296. Los juristas de profesión se rebelan con frecuencia contra las semejanzas y comparaciones que se establecen a veces entre instituciones semejantes, sin respetar las divergencias de tiempos y de lugares. En efecto, es innegable que hay que tener en cuenta los contextos humanos y las diversas etapas en la evolución del derecho. Para la adopción, por ejemplo, sus modos formales de realización son muy diferentes en Roma, en Atenas y en Ur. Pero cuando San Pablo alude a la adopción, lo mismo que a otros hechos jurídicos, no habla en plan técnico, sino que se dirige a profanos que de la adopción saben lo que todo el mundo, es decir, que conocen su realidad, pero ignoran las precisiones de la ley y de los códigos. L. ROBERT ha publicado una acta de emancipación irania de la alta época helenística, y observa que se hace siguiendo el derecho griego, y que la modalidad de la emancipación es la misma en Susa y en Beocia, aunque la forma del acta sea diferente (*Hellénica* XI, París, 1960, pp. 86 ss.). De igual modo, la devolución de sucesiones al Estado por falta de herederos naturales (*P. Doura*, 12, semejante en el valle del Eufrates, en Alejandría y en la *chora* egipcia, fue adoptada por el derecho romano para todo el imperio (J. MODRZEJEWSKI, en *Revue int. des Droits de l'Antiquité*, 1961, pp. 109 ss.). Sobre las continuidades greco-egipcias en el plano institucional y económico, cfr. CL. PREAUX, *L'Economie Lagide*, en

de la familia del adoptante, en la que se le trata igual que a un hijo legítimo; y, en consecuencia, se le constituye heredero de pleno derecho del patrimonio de su bienhechor. Estas dos propiedades jurídicas, San Pablo las traslada a la adopción de los hijos de Dios, por lo cual será muy útil para la mejor comprensión de una metáfora el profundizar en el concepto de adopción como institución y como hecho social.

* * *

En los derechos cuneiformes, la adopción sirve para crear entre dos personas todo tipo de lazos de parentesco [7]; pero en sentido estricto, la adopción es a la vez un modo de entrar en la familia que tiene por objeto procurar un hijo (*ana marutim*) a quien no lo tiene ni espera tenerlo, y además es un modo de instituir heredero que viene a ser equivalente al testamento [8]. Este doble efecto aparece claramente indicado en las fórmulas empleadas: "tomar en calidad de hijo, situar en calidad de heredero" [9]; "tomar en filiación (*ana maruti*), tomar a su nombre", es decir, contar entre sus hijos [10], sin ninguna condición respecto a la edad del adoptante y del adoptado, a diferencia del derecho romano y de los derechos modernos. Si el adoptado entra definitivamente en su nueva familia y pierde todos sus derechos en la que antes tenía, es sin duda para conducirse como verdadero hijo, y todos los códigos prevén sus obligaciones de gratitud.

Desde el siglo XV-XIV en Nuzi, las relaciones entre el hijo adoptivo y su nuevo padre están minuciosamente reglamentadas. Este último garantiza la herencia; aquél debe obediencia y veneración [11]. Si se trata de una hija, el adoptante asirio se compromete a no mal-

---

Proceedings of the IX international Congress of Papyrology (Oslo, 1961) 228 y siguientes.

7. Con frecuencia aparece un niño o un hombre adoptado un considerable número de veces; pero en realidad tales adopciones no son más que una forma disimulada de compra de propiedad, dado que la tierra familiar era inalienable; cfr. P. DHORME, *en R. B.* (1929) 306-307; R. MONIER, G. CARDASCIA, J. IMBERT, *Histoire des Institutions et des faits sociaux* (París, 1956) 59 ss.

8. ED. CUQ, *Etudes sur le Droit babylonien, les lois assyriennes et les lois hittites* (París, 1929) 48 ss., 416 ss.

9. E. SZLECHTER, *Six contrats d'Ur*, en *Droits de l'Antiquité et Sociologie juridique. Mélanges H. Lévy-Bruhl* (París, 1959) 287 ss.

10. *Código de Hamurabi*, § 185-193. Según la adopción acadia, el propio hijo de los adoptantes se convierte en hermano del hijo adoptivo; "la plena adopción tenía como efecto la participación en la herencia paterna con los propios hijos del adoptante" (P. CRUVEILHIER, *Commentaire du Code d'Hammourabi*, París, 1938, p. 187).

11. E. M. CASSIN, *L'Adoption à Nuzi* (París, 1938) 40. "Tablilla de adopción (*tuppi maruti*) por la cual Zigli... ha entregado a su hijo Sennima a Surihilu como hijo adoptivo. A su vez, Surihilu ha entregado a Sennima una parte de sus campos, de los frutos de su trabajo y de todos los bienes que le pertenecen". "Tablilla de adopción por la cual Ehel-Tešup... ha adoptado como hijo a Zigi... Todos mis campos, mis casas, los frutos de mi trabajo, una parte de todo esto lo he entregado a Zigi... Mientras Ehel-Tešup viva, Zigi le servirá y Ehel-Tešup le proporcionará vestido" (l. c. pp. 286, 289).

tratarla, a no tener ninguna relación sexual con ella [12], a tratarla como a su propia hija [13]. Hamurabi establece para el padre la obligación de educar al niño adoptado (§ 185). A su vez el hijo adoptivo tendrá que proveer a la alimentación y al cuidado de su adoptante, hasta acabar por llorarlo y enterrarlo cuando muera. Si el adoptado reniega de su filiación y dice: "Tú no eres mi padre, tú no eres mi madre", se le ha de castigar con la pérdida de sucesión y con penas corporales. Sus padres pueden marcarle la frente como a un esclavo, encadenarlo e incluso venderlo en el extranjero [14].

Sería extraño que Israel hubiera ignorado esta legislación y estos hechos. No obstante, los comentadores estiman que la υἱοθεσία paulina no puede inspirarse en el Antiguo Testamento; algunos, incluso, llegan a afirmar que los hebreos no conocían la noción jurídica ni la designación técnica de la adopción. Lo cierto es que la ley del levirato (Dt 25, 5-10) bastaba para perpetuar la descendencia masculina y evitar la enajenación de un bien familiar [15], y que la *manumisión* está bien atestiguada en Elefantina [16]. Pero a falta de textos explícitos, las alusiones son lo suficientemente claras y abundantes como para reconocer la práctica de la adopción en el seno del pueblo elegido [17]. Primero en Abrahán, quien adopta a Eliazar: "mi hijo de casa" o "el hijo de mi casa" [18], y en Jacob, que adopta a

12. Comparar las penas consiguientes a la violación de una esclava por su propio amo, en la *Ley de Gortino*, II, 8-16; con el comentario de la editora M. GUARDICCI (*Inscriptiones Creticae*, IV, n. 72, p. 153) y las observaciones de L. GERNET, en *Droit et Societé dans la Grèce ancienne* (París, 1955) 57-59.

13. M. DAVID, E. EBELING, *Assyrische Rechtsurkunden*, en *Zeitschrift für vergleichende Rechtwissenschaft* (1929) 310, n.° 5.

14. E. SZLECHTER, *l. c., pp.* 289 ss.

15. R. DE VAUX, *Les Institutions de l'Ancien Testament* (París, 1958) I, pp. 63-65. Según P. CRUVEILHIER, "la ausencia de la adopción entre los hebreos puede explicarse mediante las consideraciones siguientes. La religión mosaica proscribía los favoritos y las cortesanas; por tanto, no existía el problema de adoptar a sus hijos. Lo mismo que los acadios, los hebreos podían recurrir a concubinas esclavas o a esposas de segundo rango para remediar la esterilidad de sus esposas de primer rango. Y sobre todo, la legislación del levirato, peculiar de los hebreos, suprimía uno de los motivos para adoptar un hijo extraño. Según esta ley, un esposo podía esperar que, si moría sin hijos, su pariente más próximo le suscitaría una descendencia y un heredero al desposar a su viuda, Gen 38; Dt 25, 5-10; Ruth. Cfr. nuestro artículo. *Le Lévirat chez les Hébreux et les Assyriens*, en *R. B.* (1925) 524-546. Ya San Agustín asimilaba los efectos jurídicos del levirato a los de la adopción, y así explicaba la genealogía de Jesús a partir de Jacob (Mt 1, 16) y su adopción por Helí (Lc 3, 23; *Quaest. in Hept.* V, 46; P. L. XXXIV, 767; *De cons. Evang.* II, 34; col. 1072 ss.). Cfr. la puntualización de M. J. LAGRANGE, *Evangile selon saint Luc* (París, 1927) 123 ss.

16. Cfr. J. J. RABINOWITZ, *Jewish Law and its Influence on the Development of legal Institutions* (New York, 1956) 26-38.

17. Los epitafios judíos de Roma mencionan varios casos de hija o de hijo adoptados (θρεπτός) por una madre o un padre (= tutor, τροφεύς); cfr. J. B. FREY, *Corpus Inscriptionum Iudaicarum* (Ciudad del Vaticano, 1936) nn. 3, 21, 144, 358.

18. Abrahán se queja a Yavé: "No me has dado descendencia, y será mi criado quien me herede" (Gen 15, 3). W. H. ROSSEL (*New Testament Adoption-graeco roman or Semitic?* en *Journal of biblical Literature*, 1952 pp. 233-234)

sus dos hijos nacidos de una egipcia (Gen 41, 50), y les da los mismos derechos que a sus propios hijos [19]. También parece que Moisés fue adoptado de una manera regular por la hija del Faraón [20]; y a Ester, cuando quedó huérfana, la adoptó sin lugar a duda su primo Mardoqueo (Esth 2, 7. 15). Si esta noción hubiera sido completamente ignorada por el pueblo elegido, no se comprendería el que Yavé revelara su decisión de elevar a los suyos al rango de hijos, de darles por *herencia* un país delicioso y su deseo de que le llamaran: "Padre" [21]. Pero tal es en realidad el verdadero paralelo de Rom 8, 15; Gal 4, 5 [22]. La adopción filial y religiosa anunciada por

---

trae aquí acertadamente el caso de Eliezer, esclavo adoptado por el patriarca, con las tablillas de Nuzi, que atestiguan la adopción de esclavos por parejas sin hijos, que de este modo los tenían a su servicio y aseguraban su inhumación para el futuro, nombrándoles en compensación sus herederos (cfr. S. KARDIMON, *Adoption as Remedy for Infertility in the Period of the Patriarchs*, en *Journal o Semitic Studies*, 1958, pp. 123-126). Pero sobre todo hay que destacar la importancia otorgada por Filón al caso de Eliezer. Interrogándose sobre el heredero eventual de las cosas divinas (τίς ὁ τῶν θείων πραγμάτων κληρονόμος ἐστίν *Quis rer. div. her.* 1), el filósofo alejandrino cita directamente el caso de Abrahán -ἄτεκνος, a propósito de su servidor (ὁ οἰκογενής μου) que debe heredarle ibid. 2). Cfr. también el episodio de Sesán que adopta como heredero a su esclavo egipcio entregándole su hija (1 Par 2, 34-35), y la afirmación de Prv 17, 2: "El siervo inteligente se impondrá al hijo deshonroso y heredará con los hermanos"; cfr. 30, 23 y la costumbre actual de los beduinos, A. JAUSSEN, *Coutumes des Arabes au pays de Moab* (París, 1908) 24 ss.

19. Gen 48, 5-6: "Los dos hijos... que te nacieron en Egipto, serán hijos míos. Efraín y Manasés serán hijos míos como lo son Rubén y Simeón; pero los que tú has engendrado después de ellos serán tuyos, bajo el nombre de sus hermanos serán llamados a la herencia". Lo mismo sucede con José respecto a los hijos de Manasés (50, 23).

20. La hija del Faraón se compromete a pagar los gastos de crianza, considera al niño como hijo suyo y le da el nombre de Moisés (Ex 2, 9-10; *Vulg. adoptavit*). San Esteban lo entiende como una adopción real: ἀνείλατο αὐτὸν ἡ θυγάτηρ Φαραώ (Act 7, 21), puesto que el verbo ἀναιρέω se emplea en el griego clásico para expresar la adopción de los niños "expuestos" que son "levantados" y tomados en brazos por sus nuevos padres (cfr. Ruth 4, 16. O. LORETZ, *The Theme of the Ruth Story*, en *The catholic biblical Quarterly*, 1960, pp. 396 ss.; W. KORNFELD, art. *Parenté*, en *D. B. S.* VI, 1282 ss.). Es la afirmación de FL. JOSEFO, quien incluso llega a precisar que el hijo es el heredero del trono. La mujer puede, por tanto, adoptar un hijo, cfr. Gen 30, 3-8.

21. Ier 3, 19: "Me llamarás "padre" y no volverás a apartarte de mí". Cuando Dios declara refiriéndose a Salomón: "Yo le he elegido por hijo y seré padre para él" (1 Par 28, 6; 2 Sam 7, 14; Heb 1, 5), la elección es la de una filiación adoptiva, dado que David era su padre legítimo (cfr. H. VAN DEN BUSSCHE *Le texte de la prophétie de Nathan sur la Dynastie davidique*, Lovaina, 1948). Más formalmente aún lo expresa el Ps 2, 7: "Tú eres mi hijo, hoy te he engendrado", que utiliza una fórmula de adopción legal (R. DE VAUX, *o. c.*, pp. 87, 173); pero está poco fundado que la adopción sea un rito de la ceremonia de entronización real-mesiánica, como sostiene la escuela escandinava (H. RIESENFELD, *Jésus transfiguré*, Lund, 1947, p. 68).

22. El contexto de Gal 4, 5 deja entrever la adopción como el término y sello de una reconciliación. Cabe en este sentido evocar el acto religioso que al término de una guerra en la Grecia arcaica consagraba la paz y tenía por fin primordial el crear un parentesco artificial (cfr. el *perfecto* análisis de G. GLOTZ, *La solidarité de la famille dans le Droit criminel en*

Dios en la antigua Alianza y para todo el pueblo sólo había de realizarse en la Nueva, gracias a Cristo, y para cada uno de los elegidos. Y así como Jeremías se situaba en el plano moral y en el terreno de la simple comparación —Dios trata a los suyos *como* un Padre a sus hijos—, San Pablo, para subrayar la realidad de la filiación, recurre al derecho internacional de su época y demuestra así que los cristianos pueden con toda certeza presentarse ante Dios como hijos legítimos y estar seguros de obtener los bienes celestiales.

Decimos "derecho internacional", porque los recientes estudios de papirología jurídica han descubierto que hubo una especie de renacimiento de la cultura jurídica asirio-babilónica en el siglo I [23], o al menos un acuerdo profundo y recíprocas influencias entre los códigos o costumbres jurídicas del Próximo Oriente y los del mundo grecorromano [24]. Situados en esta perspectiva, aún es posible ilus-

Grèce, París, 1904, pp. 135-164). Esta adopción, al agregar al autor del delito al grupo ofendido, era "un medio de extinguir la guerra entre dos familias, semejante al matrimonio por composición" (L. GERNET, *Droit et Societé dans la Grèce ancienne*, París, 1955, p. 134). Se la denominaba Φιλότης por la amistad que de ella se seguía, pero con un valor más jurídico y social que sentimental: La φιλότης tiene por fin crear un parentesco ficticio entre los adversarios, para ligarlos con obligaciones precisas" (G. GLOTZ, *Etudes sociales et juridiques sur l'antiquité grecque*, París, 1906, p. 22). Así, los megarenses, antes de dejar libre a un prisionero rescatado, le invitaban a su casa, le ofrecían la mesa y la sal, con lo cual le obligaban a quedar en condición de pariente o amigo (PLUTARCO, *Cuestiones griegas*, 17). Para poner fin a una venganza, el agresor era adoptado como hijo o yerno en la familia del damnificado. Esta concepción aparece de nuevo en la mitología griega, cuando Hércules termina su querella con los dioses haciéndose hijo adoptivo de la más grande de todas las diosas del Olimpo, Hera, la que había sido su peor enemiga; ahora se convierte en servidor suyo y toma de ella su nombre: "Zeus persuadió a Hera de que adoptase (υἱοποιήσασθαι) a Hércules y le concediera en lo sucesivo el afecto de una madre (DIODORO DE SICILIA, IV, 39, 2-3; cfr. P. GRIMAL, *Dictionnaire de la Mythologie grecque et romaine*, París, 1951, pp. 181 ss., "ejemplo típico de un procedimiento empleado en un gran número de sociedades... la adopción que sella la paz" (L. GERNET, *o. c.*, p, 134). Evidentemente, esta adopción primitiva por causa delictiva no tiene nada que ver con las disposiciones testamentarias, pero debe ser evocada por su aspecto religioso y por su carácter reconciliador y unificador.

23. El derecho ático, por ejemplo, es una de las fuentes del derecho de Doura en el Eufrates (cfr. B. HAUSOULLIER, *Une loi grecque inédite sur les succesions "ab intestat"*, en *Revue historique de Droit français et étranger*, 1923, p. 533. Cfr. R. TAUBENSCHLAG, *Das babilonische Recht in den griechischen Papyri*, en *The Journal of juristic Papyrology*, 1954, pp. 169-185; IDEM, *Keilschriftrecht im Rechte der Papyri*, en *Opera Minora*, I, Varsovia, 1959, pp. 468 ss.). Esta fusión —o mera coincidencia, poco importa al caso— ha sido especialmente subrayada a propósito del matrimonio sin contrato (ἄγραφος γάμος) atestiguado en el derecho greco-egipcio en el año 40 de nuestra era (*P. Oxy.* II, 257; cfr. J. MODRZEJEWSKI, *Note sur P. Strasb.* 327, en *Symbolae R. Taubenschlag*, Varsovia, 1957, II, p. 149) y en Dura-Europos en el 204 (*P. Dura*, 31. F. SMOLKA, *Un acte de divorce provenant de Doura-Europos*, en *Eos* (1937) 449 ss.; C. B. WELLES, O. FINK, J. FR. GILLIAN, *The Excavations at Dura-Europos*, V, 1, n. 31; dan la bibliografía).

24. Esto ha sido probado en el dominio del derecho de obligaciones, el compromiso por mero acuerdo y la ejecución sobre la persona del deudor (R. SUGRANYES DE FRANCH, *Etudes sur le Droit palestinien à l'époque évangelique*, Friburgo, 1946), y en el derecho comercial: la parábola de los ta-

trar y precisar la adopción paulina por medio del derecho griego, que sanciona esta institución desde el siglo V antes de nuestra era, y mediante el derecho romano.

En Grecia, la adopción responde a un triple fin: *religioso,* pues el adoptado debe continuar el culto propio del adoptante y visitar su tumba cuando muera [25]; *doméstico,* en cuanto compensa la esterilidad de una unión matrimonial o la muerte prematura de los hijos legítimos, y asegura una descendencia al hogar [26] —el adoptado

---

lentos coincide en la aplicación práctica con el contrato descrito en el código de Hamurabi "para comprar, vender y hacer fructificar" (J. DAUVILLIER, *La parabole des mines ou des talents et le § 99 du Code de Hammourabi,* en *Mélanges J. Magnol,* París, 1948, pp. 153-165). Así como la restitución de Zaqueo por cuadruplicado (Lc 19 8), conocida en Israel (Ex 21, 37) sigue las normas del derecho provincial romano y se encuentra también en Egipto (R. TAUBENSCHLAG, *P. Wisconsin,* n. 23, en *The Journal of Juristic Papyrology,* 1957-1958, pp. 48-49) y en Palestina (P. BENOIT, J. T. MILIK, R. DE VAUX, *Les Grottes de Murabba'ât,* Oxford, 1961, p. 109, l. 10 y 23), la parábola del hijo pródigo se apoya en la institución de la partición de ascendiente que se encuentra en el antiguo derecho sumerio-acadio "y que aún persistía en el Oriente Próximo en la época cristiana" (J. DAUVILLIER, *Le partage d'ascendant et la parábole du fils prodigue,* en *Actes du Congrès de Droit canonique,* París, 1950, pp. 223-228). "La parábola del mayordomo infiel se apoya en el contrato escrito del derecho babilonio que se encuentra en Grecia y en el derecho provincial romano, el χειρόγραφον" (*ibid.* p. 227). Las mismas observaciones pueden hacerse sobre las leyes marítimas análogas en Ugarit y Babilonia, en el Talmud, en Grecia y en Roma. "Esto permite conjeturar que existían en el Oriente Próximo en el primer milenio antes de nuestra era un derecho comercial y un derecho internacional que debieron ejercer su influencia sobre el mundo griego y, a través de él, sobre el mundo romano" (IDEM, *Le Droit maritime phénicien,* en *Revue internationale des Droits de l'Antiquité,* 1959, p. 63; cfr. IDEM, *La Parabole du Trésor et les Droits orientaux,* ibid. 1957, pp. 107-115. IDEM, GEORGES BOYER, *Iibid.* 1960, pp. 19-23; H. J. WOLFF, *Plurality of Laws in ptolemaic Egypt, ibid.* 1960, pp. 191-223). La obra de L. MITTEIS, el maestro de la papirología jurídica, puede ser matizada y completada, pero conserva su valor fundamental (*Reichsrecht und Wolksrecht in den östlichen Provinzen des römischen Kaiserreichs,* Leipzig, 1891; cfr. P. COLLINET, *La Papyrologie et l'Histoire du Droit,* en W. OTTO, L. WENGER, *Papyri und Altertumswissenschaft,* Munich, 1934, pp. 186-232; H. HENNE, *La papyrologie et les Etudes juridiques,* en *Publications de l'Institut de Droit romain,* París, 1950, VI, pp. 77-102), especialmente en su análisis del derecho popular conservado en el *Libro del derecho siro-romano,* que contiene tantos elementos no romanos (Cfr. L. WENGER, *o. c.* p. 551). Los actos jurídicos, por ejemplo, descubiertos en las grutas de Murabba'ât (reconocimiento de deuda, contrato de matrimonio, repudio, etc.) atestiguan la existencia de formularios idénticos en Babilonia, Elefantina, Alejandría y Palestina (*o. c.* pp. 101, 112; l. 3 y las anotaciones expresas de P. Benoit, pp. 247 ss.).

25. DEMÓSTENES, *C. Beoc.* I, 35; ISEO, *Sucesión de Menekles,* 25, 36-37, 45; *Astifilos,* 4-5; *Nicóstrato,* 19; *Apolodoro,* 1, 15. "Dioses, objetos sagrados, ritos y plegarias todo lo empieza a tener en común con su padre adoptivo. Se le puede aplicar la expresión romana: *in sacra transiit*: ha pasado al culto de su nueva familia" (L. BEAUCHET *Histoire du Droit privé de la République athénienne,* París, 1897, II, p. 52). Sobre la transmisión de los sacerdocios hereditarios, cfr. A. LAUMONNIER, *Les cultes indigènes en Carie* (París, 1958) 227, n. 9.

26. *La ley de Gortina* (XI, 6-10) declara que los derechos sucesorios del adoptado tienen como único fundamento la presunción de que perpetuará la descendencia del adoptante.

deja de pertenecer a sus padres naturales para unirse exclusivamente a los adoptivos—; y por último *pecuniario,* que es el más importante [27], ya que el derecho griego no permite otros herederos que los parientes legítimos y nadie puede tener un sucesor si no es introduciéndolo mediante adopción en la familia. El adoptado no hereda, pues, solamente el patrimonio (οὐσία), sino también las dignidades y honores del adoptante (προέδρια etc.) y todos sus lazos de parentesco, absolutamente como si hubiera nacido de un matrimonio legítimo. Este vínculo tan fuerte que une la filiación y los derechos hereditarios es precisamente el que subraya San Pablo a los romanos y a los gálatas.

Cualquiera que sea la diferencia entre la adrogación y la adopción romana [28], ésta responde a una serie de preocupaciones religiosas: es necesario perpetuar los *sacra privata,* el culto de los antepasados [29], pero ante todo tiene por fin la adquisición de la potestad paterna [30]. En ese organismo de constitución cuasi monárquica que es la *domus,* sólo el *pater familias* posee autonomía jurídica, y la adopción "tiene por fin permitir a un jefe de familia el reforzar la potestad de la *domus* que dirige, y en particular el procurarse, a falta de posteridad legítima, los descendientes que llevarán su mismo nombre y le asegurarán la continuación del culto de los antepasados" [31]. Lo que

27. Para los griegos, "adoptar" (εἰσποιεῖσθαι) era casi sinónimo de testar (διατίθεσθαι). Cfr. las fórmulas de ISEO: "Le legó sus bienes y le adoptó al morir" (*Sucesión de Filoctemo,* 3); "testó y adoptó" (*ibid.* 10); "mediante testamento es como se hacen las adopciones: se dejan los bienes al mismo tiempo que se adopta un hijo (*Aristarcos,* 9). El calificativo ἄπαις designa tanto al hombre que muere *ab intestato* como al hombre que muere sin hijos (cfr. F. BAUDRY, *Adoptio,* en CH. DARENBERG, ED. SAGLIO, *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines,* París 1877, I, p. 76). La adopción entre vivos produce los mismos efectos que la adopción testamentaria. Cfr. ISEO: "Astífilo no sólo manifestó su voluntad de adoptar un hijo que le pudiera suceder, sino que se preocupó de dar a sus disposiciones una plena eficacia, asegurando su fortuna al hijo que quería adoptar" (*La sucesión de Astífilo,* 7). Así la adopción, institución bilateral o de carácter contractual, tenía fuerza de testamento unilateral (cfr. E. F. BRUCK, *Die Schenkung auf den Todesfall im griechischen und römischen Recht, zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Testaments,* Breslau, 1909). En el *Díscolo* de MENANDRO, el misántropo dice a Gorgias: "Te adopto como hijo, y todo lo que yo poseo considéralo tuyo" (vv. 731-732; cfr. CL. PREAUX, *Les fonctions du Droit dans la Comédie nouvelle,* en *Chronique d'Egypte,* 1960, pp. 225 ss.). Sobre las condiciones requeridas y las formalidades del acto de adopción (presentación del adoptado a la fratría y luego a la familia, inscripción en los registros del demo) cfr. F. BRINDESI, *La Famiglia attica. Il matrimonio e l'adozione* (Florencia, 1961).

28. La adopción perfecta (*adrogatio*) es la de una persona que goza de todos sus derechos (*sui juris*); es más antigua que la adopción de una persona que aún se encuentra bajo tutela o que pertenece a otra familia (*alieni juris*). Cfr. GAIUS, *Inst.* I, 11; AULU-GELLE, *Nuits Att.* 19 ss.

29. El *Heres* es primitivamente el nuevo sacerdote del culto doméstico.

30. ED. CUQ, *Manuel des Institutions juridiques des Romains*[2] (París, 1928) 197.

31. R. MONIER, G. CARDASCIA, J IMBERT, *o. c.,* p. 450. Es preciso aclarar que en los dos últimos siglos de la república, la adopción política por los representantes de las grandes familias de la *nobilitas* tendía a asegurar la continuidad de los cargos oficiales en el seno y para provecho de la *Gens;*

especifica la adopción romana es, por tanto, la vinculación del extraño (*extraneus*) al padre de familia; se le introduce, en efecto, bajo su potestad, a semejanza de los demás hijos, y sólo así adquiere como miembro de la familia todos los derechos hereditarios [32]. En la aplicación religiosa que San Pablo hace de la υἱοθεσία es evidente que ante todo contempla ese vínculo filial de los cristianos con el Padre del cielo, igual que los adoptados romanos convertidos en auténticos descendientes del *pater familias*.

Los contratos de adopción que nos han conservado los papiros egipcios señalan lo mismo que los otros el doble efecto: introducción en una familia y transmisión de la herencia, pero insisten en el realismo de la filiación: el adoptado se verá considerado por el

---

y que los emperadores adoptarán hijos (César y Octavio, Augusto y Tiberio, Claudio y Nerón; cfr. TÁCITO, *An.* IV, 57; XII, 26; SUETONIO, *Claudio*, XXXIX, 5), es decir un posible heredero, con el fin de asegurar su sucesión política, cfr. M. H. PREVOST, *Les Adoptions politiques à Rome sous la République et le Principat*, París, 1949; J. CARCOPINO, *L'hérédité dynastique chez les Antonins*, en *Revue des Études anciennes*, 1949, pp. 262-321; sobre todo B. PARS, *Désignation et Investiture de l'Empereur romain*, París 1963). La "sucesión apostolica" pudiera muy bien tener un análogo si no un precedente, en la transmisión del *Imperium* de derecho divino, por filiación espiritual, implicando la herencia: el príncipe, que pertenece a una raza escogida por los dioses, transmite a su descend ente (por sangre, o más a menudo por adopción) un potencial espiritual, un "carisma hereditario", que le transforma en *augusto* y le asegura la protección de la divinidad (*felicitas*). Así el heredero del trono, que a menudo ha ejercido anteriormente una corregencia, se convierte en el hijo de un dios y aparece como sobrenaturalmente marcado por la soberanía constitucional que le confiere la investidura. No sólo le corresponde el resplandor de un *optimus*, un poder moral eminente, sino también la *auctoritas* del *princeps*. En sus epístolas pastorales, San Pablo transmite de este modo su herencia espiritual por el canal de la filiación: después de haber recordado su propia investidura para el apostolado (Tit 1, 3; sobre esta acepción de πιστεύειν, cfr. A. M. DENIS, *L'Apôtre Paul, prophète "messianique" des Gentils* en *Eph. th. Lovanienses*, 1957, pp. 300 ss.), San Pablo define el cargo que confía a su sucesor y heredero: γνησίῳ τέκνῳ κατὰ κοινὴν πίστιν (v. 4); lo mismo a Timoteo: γνησίῳ τέκνῳ ἐν πίστει (1 Tim 1, 2; cfr. 2 Tim 1, 2). Esta filiación auténtica acredita a su mandatario como fiel intérprete de su pensamiento (cfr. Phil 2, 19-20). No hay artículo posesivo delante de τέκνῳ, porque no se trata de una designación afectuosa, sino de un título de legitimidad: la filiación implica la transmisión hereditaria. Si se acepta este paralelismo, presentido por B. PARSI (p. 6) y que resulta más verosímil en la atmósfera romana de las Pastorales, cabe en el mismo sentido entender κατὰ κοινὴν πίστιν como una referencia a la fidelidad universal" (de los magistrados, del senado, del ejército, del pueblo que era originariamente el fundamento sociológico del principado (*ibid.*, pp. 4, 210): los cristianos de Creta reciben a Tito como a quien está investido de autoridad...

32. U. E. PAOLI *L'"adoptio" nelle Commedie di Plauto*, en *Miscellanea di studi alessandrini in memoria de A. Rostagni* (Turín, 1963) 548-551. Entre los romanos, no existe diferencia entre el parentesco agnaticio que se funda en la sangre y el que se apoya en la adopción, ya que la filiación es una cuestión de derecho —sumisión a la *patria potestas*— y no de comunidad de sangre (cfr. M. H. PREVOST, *o. c.*, p. 14). Los estudios genealógicos han demostrado que —a excepción quizá de los claudianos no existe una familia de la aristocracia romana que no haya practicado de un modo habitual la adopción (cfr. W. GOLLUB, *Tibère*, París, 1961 p. 77).

adoptante como su propio hijo legítimo [33]; lo cual hay que entenderlo sin duda referido a los derechos propiamente dichos, pero también a las obligaciones, y especialmente a los cuidados y al afecto que todo padre debe tener para con sus propios hijos [34]. En una adrogación concluida entre Aurelia Teeys, respecto a su pupilo Paesis, y el adoptante Aurelio Silvano, la primera pide a este último que considere al hijo como si fuera de su propia sangre [35], y se comprometa a educarlo, alimentarlo, vestirlo y tratarlo como si él mismo lo hubiera engendrado [36]. Esto puede glosarse con *P. Oxy.* IX, 1185, 10: "un hijo pequeño debe alimentarse con pan, y no probar la sal ni las salsas; en cambio si te pide vino, dáselo en la punta de tu dedo"...

Se vuelve a encontrar aquí el elemento humano ya contenido en las primeras estipulaciones de Nuzi, de Mari y de Babilonia [37], y bien atestiguado en Atenas [38]. La adopción no puede menos de ser

---

33. *P. Oxy.* IX, 1206 (335 después de C.): Heracles y su mujer Isarion acuerdan hacer adoptar a su hijo Patermouthis, de dos años, por Horion (ἐκδεδωκέναι σοὶ ... εἰς υἱοθεσίαν) quien lo tendrá por verdadero hijo (ἔχειν τοῦτον γνήσιον υἱόν) y le hará su sucesor y heredero. Cfr. *P. Oxy.* XVI, 1895 (554 de nuestra era): Una viuda, incapaz por su pobreza de alimentar y educar a su hija de nueve años, la hace adoptar y suplica a los nuevos padres que la consideren como hija legítima, παραδεδωκέναι αὐτὴν ὑμῖν ... εἰς θυγατέρα νομίμην (l. 10). Comparar el acta de emancipación del siglo I en la que una mujer renuncia a la posibilidad de vender a su hijo (CH. MICHEL, *Recueil d'Inscriptions grecques*, París, 1900, n.º 1415, 19-21).

34. *P. Leipz.* 28, citado por L. MITTEIS (*Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde*, Leipzig-Berlín, 1912, II, 2, n. 363) comentado por L. MITTEIS (*Adoptions-urkunde vom Jahre 381 n. Chr.*, en *Archiv für Papyrusforschung*, 1906, pp. 173-184; la bibliografía viene dada por L. WENGER, *o. c.*, p. 814).

35. Ἐγὼ μὲν ἡ Τεεὺς παραδεδωκέναι σοι τῷ Σιλβανῷ τὸν μνημονευθέντα Παῆσιν καθ' υἱοθεσίαν μετὰ τῆς πατρώας αὐτοῦ κληρονομίας ... πρὸς τὸ εἶναι σου υἱὸν γνήσιον καὶ πρωτότοκον ὡς ἐξ ἰδίου αἵματος γεννηθέντα σοι (l. 15-16).

36. ... πρὸς υἱοθεσίαν ὅσπερ θρέψω καὶ ἱματίζω εὐγενῶς καὶ γνησίως ὡς υἱὸν γνήσιον καὶ φυσικόν, ὡς ἐξ ἔμου γενόμενον (l. 17-18)... καὶ τῶν ἐμῶν πραγμάτων κληρονόμον υἱοθετηθέντα μοι (l. 22). P. COLLINET observa: "Es digno de notarse que el objeto del contrato de *adoptio* consista, no ya en la transmisión del poder paterno al adoptante sino en la proclamación de un derecho de sucesión en favor del adoptado" (*La Papyrologie et l'Histoire du Droit*, en *Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte*, XIX, Munich, 1934, p. 199).

37. Según la tableta de adopción de Mari "Iahatti-Il es hijo de Hillalum y de Alitum. Se alegrará con sus alegrías y sufrirá con sus penas" (tabl. 1; G. BOYER, *Archives royales de Mari. VIII. Textes juridiques*, París, 1958, página 3). El acta intenta hacer la adopción sobre el modelo de la filiación de sangre, puesto que la mujer del adoptante interviene como parte y el vínculo de filiación se estrablece simultáneamente respecto a ambos cónyuges. Más aún, la asociación del adoptado a las alegrías y penas de sus nuevos padres introduce una nota afectiva notable en una estipulación jurídica (cfr. *ibid.*, p. 179).

38. El adoptante "mostraba hacia mí (el adoptado) la solicitud que por naturaleza tiene un padre para con su hijo, y por mi parte yo le cuidaba y le respetaba exactamente como si se tratara de mi verdadero padre" (ISEO, *La sucesión de Menekles*, II, 18; cfr. 43). Tal es, según Plutarco, el espíritu de la ley de Solón sobre la adopción entre vivos: "Antiguamente los testamentos no estaban permitidos; los bienes y casas debían permanecer en

un título que da derecho al amor, a la solicitud del padre, lo mismo que exige gratitud y afecto por parte del hijo [39]. Por eso los cristianos, al ser adoptados por Dios, tienen la seguridad —además del honor y de la herencia celeste que se les concede [40]— del amor con que les mira su Padre del cielo; y todo el desarrollo de Rom 8, 28 ss. es para garantizar la providencia infalible y la generosidad de Dios para con ellos. Nada podrá nunca impedir (χωρίσαι, v. 39) la paternal *agape* que Dios ha querido prodigar a sus antiguos esclavos, después de convertirlos en hijos.

Pero éstos a su vez se encuentran muy obligados a demostrar su agradecimiento, basado en la conciencia de la gratuidad y grandeza del don recibido. El envío del Espíritu Santo se da para revelar lo que Dios reserva a los que le aman (1 Cor 2, 9-10) y sobre todo "para que conozcamos bien lo que Dios nos ha dado" (v. 12). Una vez que conocen a Dios, en y por sus larguezas (Gal 4, 9), los hijos adoptivos, "ardiendo de fervor" (Rom 12, 11), literalmente claman a Dios su amor, y con pleno derecho le llaman: Padre. Es algo más que una oración; es toda su vida teológica y moral la que se siente impulsada por esta *agape* de gratitud filial.

* * *

La adopción filial no es más que una entre las muchas formas de adopción practicadas en el Oriente próximo. Una quincena de actas hurritas del siglo XV atestiguan la práctica de la adopción matrimonial [42], especie de levirato prenupcial, según el cual el adoptante puede unir a la adoptada, ya sea con su hijo mayor, ya sea con uno de los restantes [43]. Tal adopción aparece como "un acto en virtud del cual una joven pasa de la autoridad de su padre o de su tutor legítimo a la autoridad de un padre o de una madre adoptiva,

---

el *genos* del difunto. Pero Solón permitió a los que no tenían hijos el dejar sus bienes a quienes quisieran; así dio preferencia a la amistad sobre el parentesco, a la libre disposición sobre la obligatoria" (*Solón*, 21). Iseo observa que, al adoptar un heredero, "la gente escoge personas ajenas a la familia, elegidas entre los amigos íntimos" (*Sucesión de Nicóstrato*, 18).

39. Cfr. *Ley de Gortina*, X, 42 ss.: el adoptado se exime de los "deberes divinos y humanos" respecto del adoptante. Pueden compararse los actos de manumisión de esclavos "entre amigos", μεταξὺ φίλων (*P. Oxy.* IX, 1205; L. MITTEIS, *Chrestomathie*, n. 362).

40. El padre dispone de sus bienes a su arbitrio, los divide entre todos, o bien puede desheredar a uno de sus hijos, o legar una parte leonina al preferido; comparar Gen 21, 10-14; 24-36; 25, 5; 48, 14, 17-19; Dt 21, 16; 1 Par 5, 2 (cfr. L. G. LEVY, *La famille dans l'antiquité israélite*, París, 1904, páginas 264 ss.). La admisión de hijas en la herencia es asimismo atestiguada en una época tardía por Iob 42, 15; cfr. Prv 30, 23.

41. Como los niños en el Templo a quines no podían impedir que proclamasen las alabanzas de Dios (Mt 21, 15-16).

42. *In matrimonium, ad maritandam*. Cfr. A. VAN PRAAG, *Le Droit matrimonial assyro-babylonien* (Amsterdam, 1945) 79 ss.

43. Cfr. G. CARDASCIA, *L'adoption matrimoniale à Babylone et à Nuzi*, en *Revue historique de Droit francais et étranger* (1959) 14.

a fin de ser entregada en matrimonio por el adoptante" [44]. Especialmente se subraya el papel del hermano de la adoptada, que concede al *accipiens* el derecho a establecerla conforme a su propio criterio; pero también la adopción "en calidad de hermana" (*ana ahatuti*). Por tanto, en los derechos cuneiformes, se puede adoptar a otro, no sólo en calidad de hijo o de nuera [45], sino de hermano e incluso de padre [46].

La adopción fraterna (*ana ahhuti ilqi*) aparece atestiguada desde el II milenio en Susa y en el siglo VIII en Babilonia [47]. Su fin no es financiero y hay que interpretarlo en función del régimen del "fratriarcado" en que la comunidad familiar depende, al menos en el orden sucesorio, de la *fratria potestas* del hermano mayor: a los hermanos adoptivos se les considera y se les trata exactamente igual que a los restantes hermanos de la familia [48]. Más precisamente, con

---

44. G. CARDASCIA, *l. c.*, p. 2. Dos especies de contrato se presentan: 1.° la adopción "en calidad de nuera" (*ana kallûti*), ya sea porque está destinada a un determinado hijo del adoptante, o bien porque éste la adopta para darla como esposa a uno cualquiera de sus hijos, o incluso a un esclavo. "Entrego a mi hermana Mennuni a Aripparni en calidad de hija... y Aripparni se encargará de darle marido" (*Tableta de Nuzi*, ya citada). 2.° La adopción "en calidad de hija y de nuera" (*ana martûti u kallûti*) en la que el adoptante puede dar en matrimonio a su hija a quien desee, incluso fuera del círculo familiar, como lo pudiera hacer con su propia hija. "Tableta de adopción en calidad de hija y de nuera, por la que Gylia... entrega a su hija Hashipkiashe como hija y nuera en manos de Hinzuraï, concubina de Shilwa-Teshup. Hinzuraï se encargará de Hashipkiashe y la entregará como esposa a quien juzgue más conveniente; si quiere se la dará a su hijo, pero si le parece mejor la entregará al hijo de su concubina o a otro marido que no pertenezca a la familia" (*l. c.*; cfr. otros ejemplos en E. M. CASSIN, *L'adoption à Nuzi*, París, 1938, pp. 299-317).

45. Cfr. A. VAN PRAAG, *o. c.*, pp. 82-84.

46. X adopta a Y en calidad de padre, se obliga a cuidar de él y adquiere un derecho a su sucesión "Ili milimma ha adoptado a Tulpuri como padre. Mientras viva, se hace responsable de él. Cuando Tulpuri muera, todo cuanto posee... pasará a pertenecer a Ilimilimma" (Tableta publicada por D. J. WISEMAN, *The Alalakh Tablets*, Londres, 1953, p. 39, n. 16). Cfr. R. MONIER, G. CARDASCIA, J. IMBERT, *Histoire des Institutions et des Faits sociaux* (París, 1956) 59, n. 96.

47. V. SCHEIL, *Actes juridiques Susiens*, en *Mémoires de la Mission archéologique de Perse*, París, XXII-XXIII, 1930, 1932, n. 3: "Ilišubani, en su benevolencia, ha manifestado su voluntad de tomar a título de fraternidad (*ana ahhûti ilqi*) a la mujer de su padre Atûta"; 286, 321, 14: "Damkiga... ha hecho acto de adopción en fraternidad. Se han observado los ritos, según los cuales una fraternidad adoptiva equivale a una fraternidad natural y una filiación adoptiva equivale a una filiación natural para Sušinak e Išma Karab; con los comentarios de ED. CUQ (*Les Actes juridiques Susiens*, en *Revue d'Assyriologie*, 1931, pp. 47-51), quien ve en esta adopción un modo de transmisión de los bienes a título universal y a título gratuito. No hay que confundirla con la adquisición y la cualidad de hermano que resultan de una adopción filial (en la que el adoptado se convierte en hermano de los hijos del matrimonio del adoptante); cfr. IDEM, *Le Droit élamite d'après les actes juridiques de Suse*, ibid. (1932) 155-157; IDEM, *Etudes sur le Droit babylonien, les lois assyriennes et les lois hittites* (París, 1929) 141.

48. En el matriarcado —que jamás existió en Israel—, la madre determina el parentesco; no se encuentra sometida al dominio de un marido, sino bajo la tutela de los parientes varones. El cabeza de familia es, entonces,

G. Michaelides-Nouaros —quien ha vuelto a trazar la evolución de la *adoptio in fratrem* en la Grecia antigua [49], en Bizancio y en la tradición helénica más reciente [50]—, habría que distinguir entre la institución propiamente jurídica referente a los derechos sucesorios (ἀδελφοθησία) y una adopción religiosa e incluso mágica en su origen (ἀδελφοποιΐα) corriente en las sociedades primitivas, que lleva a menudo consigo una ceremonia sangrienta y que permite unirse o identificarse con la naturaleza de otro. Esta ceremonia se halla en la base de la fraternidad de armas de los héroes de Homero, aparece practicada en la época clásica por los pueblos bárbaros del Asia Menor, Ponto, Persia y Arabia preislámica [51]; después, en Bizancio —donde se ejerce sin duda una influencia eslava [52] y recibe la san-

---

el hermano de la madre, y tiene pleno poder sobre su hermana y sobre los hijos de ésta. Cfr. P. KOSCHAKER, *Fratriarchat, Haugemeinschaft und Mutterrecht in Keilschriftrechten*, en *Zeitschrift für Assyriologie* (1933) 1-89; W. PLAUTZ, *Zur Frage des Mutterrechts im alten Testament*, en *Z. A. T. W.* (1962) 9-30. A propósito de Eccli 7, 18: "No cambies un amigo por plata, ni un verdadero hermano (ἀδελφὸν γνήσιον) por oro de Ofir", glosado por la Vulgata: "No traiciones a un amigo que te rehusa la plata, y no desprecies a un hermano muy querido por el oro", P. K. recuerda la enmienda de TH. NÖLDEKE (*Bemerkungen zum hebraischen Ben Sira*, en *Z. A. T. W.*, 1900, p. 85), quien substituye por חלים (bien atestiguado en el Pentateuco samaritano, en el *Targum* del Ps. Jonatán y en un fragmento de Targum sobre Gen 49, 5) el אה תלרים del hebreo. Se sabe, en efecto, que el adjetivo *talimu* es un atributo frecuente de hermano en asirio-babilonio. No se trata necesariamente de una fraternidad de sangre, ni de mellizo ni de segundo; Hamurabi se declara *talimu* de Zamama, dios de la ciudad de Kish (*Código*, prol. II, 56) porque el dios de la guerra le ha concedido una protección completamente fraternal. El *hermano-talimu* de un soberano participa en el poder con él, está asociado al trono y es su sucesor o heredero. Por eso el "hermano legítimo" de Eccli, paralelo al "amigo", pudiera muy bien ser el hermano legalmente adoptado del que no hay que deshacerse por fines interesados. El contexto relativo a la actitud que hay que tener con la mujer, los esclavos, los jornaleros, los hijos y los parientes, justifica esta interpretación jurídica.

49. Las comunidades fraternales de Delfos, Hyettos, Gortina (*Ley de G.* V, 28-34; con los comentarios de M. GUARDUCCI, *Inscriptiones Creticae*, IV, p. 160) etc. son asociaciones de coherederos que continúan unidos sin dividir la herencia; sus miembros son ὁμοσίπυοι "viven de la misma hucha", ὁμόκαπνοι "respiran el mismo humo" (ARISTÓTELES, *Polit.* I, 1252 b 14-15; HESIQUIO, *in h. v.*).

50. G. MICHAELIDES-NOUAROS, Περὶ τῆς ἀδελφοποιΐας ἐν τῇ ἀρχαίᾳ Ἑλλάδι καὶ ἐν τῷ Βυζαντίῳ, en Τόμος Κ. Ἀρμενοπούλου (*Mélanges Harménopoulos*), Tesalónica, 1951, pp. 251-313. Cfr. la recensión en *Iura* (1953) 470-471.

51. "Los carmanianos se abren las venas de la frente con la punta de un dardo, y la sangre que brota la toman mezclada con la bebida, considerando como una muestra suprema de amistad el beber de este modo la sangre de otro" (ATENÉE, II, 46 *a*; § 24 *f*). Sobre esta fraternización por la sangre (*blood-covenant*), cfr. G. GLOTZ, *La solidarité de la famille dans le Droit criminel en Grèce*, p. 160). Para el Islam, cfr. A. JAUSSEN, *Coutumes des Arabes au pays de Moab* (París, 1908) 12 ss.; C. A. NALLINO, *Intorno al divieto romano imperiale dell'Affratellamento e ad alcuni parallelli arabi*, en *Studi in onore di S. Riccobono* (Palermo, 1936) III, pp. 321-357.

52. A. FROLOW, recensión de G. MICHAELIDES-NOUAROS, en *Revue de l'Histoire des Religions* (1954) 106.

ción de las ceremonias de la Iglesia [53]—, en Grecia bajo la dominación turca y aún se prolonga hasta la época moderna. Huellas de esta institución se encuentran en Polonia y en Escandinavia, así como en España [54], en el Poitu [55] y en Provenza [56]. Es decir, esta práctica del derecho consuetudinario es tan antigua y constante como universal, y es normal encontrarla en Roma donde el hermano mayor tiene facultad y poder para introducir en la casa paterna a nuevos hermanos adoptivos [57].

M. Kaser tiene razón al aproximar este crecimiento jurídico de los miembros de la *domus* —los nuevos miembros tienen los mismos derechos que los antiguos— a las instituciones orientales análogas antes mencionadas [58]. La *adoptio in fratrem* no es más que la aplicación del adagio: *adoptio naturam imitatur,* puesto que hace pasar a una persona de una familia a otra al hacerla participar de los bienes de la comunidad. Sin embargo, se empezaron a dar tantos abusos, que un rescripto de Diocleciano del 3 de diciembre del 285 acabó suprimiéndola, incluso para los peregrinos [59] y precisamente en Siria, donde permanecía vigente [60]. Siguiendo esta línea, los juristas

---

53. La adopción contraída ante el Sacerdote y el Cuerpo de Jesucristo (en Bizancio, en Francia y en otras partes) se denominaba a causa de esta circunstancia: fraternidad espiritual (πνευματικὴ ἀδελφότης; cfr. Du Cange, *Dissertation XXI: Des adoptions d'honneur en frère et par occasion des Frères d'armes,* en *Histoire de S. Louis IX... par J. de Joinville,* París, 1668, p. 263).

54. E. de Hinojosa, *La Fraternidad artificial en España,* en *Revista de archivos, bibliotecas y museos* (Madrid, 1905) IX, 7, pp. 1-18.

55. J. C. Arnault de la Ménardière (*De la Succession de Frère à Frère. Souvenirs slaves dans la très anciennes coutume de Poitu,* en *Mémoires de la Societé des Antiquaires de l'Ouest,* Poitiers, 1884, VII, pp. 343-361) observa: "Siempre qua a la autoridad en la familia se vincula la participación en el poder *político,* los bienes han sido de hecho confiados, igual que la autoridad misma, a uno de los miembros de la familia, designado generalmente según la primogenitura" (P. 354).

56. R. Aubenas (*Le contrat d' "affrairamentum" dans le Droit provençal du Moyen Age,* en *Revue historique de Droit français et étranger,* 1933, páginas 478-524) relaciona acertadamente este contrato de *fraternitas* con el uso romano del *Consortium inter fratres;* pero esta comunidad no se limita a los hermanos coherederos de un padre difunto, sino que se extiende a personas sin ningún lazo consanguíneo, y que no obstante son calificadas como *fratres associati* o *novi fratres.* Los contratantes prometen vivir juntos *ut germani fratres,* y constituyen una verdadera familia fuera de todo lazo sanguíneo, ya que se comprometen, a menudo para siempre, a vivir en el mismo hogar y tener la misma cocina, comiendo el mismo pan y bebiendo el mismo vino.

57. Gaio, *Ins.* III, 25; Ulpiano, *Digesto,* XVII, 2, 63.

58. M. Kaser, *Das römische Privatrecht* (Munich, 1955), I, p. 83, n. 11; 89, n. 27, II, p. 148, n. 25; Igualmente P. Koschaker *Adoptio in Fratrem,* en *Studi in onore di S. Riccobono* (Palermo, 1936) III, pp. 361-376.

59. "Nec apud peregrinos fratrem sibi quisquam per adoptionem facere poterat. Cum igitur, quod patrem tuum voluisse facere dicis, irritum sit, portionem haereditatis, quam is adversus quem supplicas velut adoptatus frater heres institutus tenet, restitui tibi curae habebit praesses provinciae" (*Codex Justinianus,* VI, 24, 7; cfr. L. Mitteis, *Reichsrecht,* p. 267.) En Cuq (*Mémoire sur le Consilium Principis d'Auguste à Dioclétien,* en *Mémoires... de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres,* París, 1884, IX, p. 501),

bizantinos proscriben también la adopción fraterna (ἀδελφοποιῖα, ἀδελφοποίησις, ἀδελφοσύνη), dando como razón que "nadie puede engendrar a su hermano", e introducen el rescripto de Diocleciano en numerosas compilaciones de leyes [61].

A pesar de todo, la *adoptio in fratrem* continuó existiendo en Roma y su práctica formaba parte del derecho consuetudinario en Bizancio y en Egipto. Un fragmento de Gayo, copiado en Arsinoe en el siglo IV, define, en efecto, el *consortium* artificial [62] en relación al del grupo doméstico: "*Societas fratrum... qui ad exemplum fratrum suorum, societatem coierint*" [63]. Así como a la muerte del *paterfamilias* sin dejar testamento la comunidad familiar hereda y conserva indivisamente los bienes, de un modo semejante los individuos pueden también asociarse y formar una especie de sociedad familiar, poniendo en común sus bienes y anudando mutuos lazos jurídicos de parentesco. Por una *legis actio* ante el pretor, declaran que, en adelante se consideran como hermanos, "más hermanos, podría decirse, que los hermanos corrientes, por razón de la comunidad de bienes y de existencia. En otras palabras, aquí nos encontramos en el caso

---

quien recuerda que el mismo Diocleciano había autorizado a una mujer a que adoptase a una persona para consolarse por la pérdida de sus hijos (*Cod. Just.* V, L. VIII. tit. 47), cita este rescripto como ejemplo de obediencia a un interés superior que suprime la aplicación de las costumbres locales. Aquí, lo que está en juego es la regla constante de la devolución de las sucesiones. No es, por tanto, a este punto a lo que se refiere la crítica de Lactancio condenando el reinado de Diocleciano como desastroso para la ciencia del derecho (*De morte persecut.* 22). Los efectos sucesorios de esta medida son puestos de relieve por FR. SCHULZ, *Der Irrtum im Beweggrund bei der testamentarischen Verfügung*, en *Gedächtnisschrift für E. Seckel* (Berlín, 1927) 105 ss. Sobre la naturaleza y el contenido de esta *adfratatio*, cfr. el análisis minucioso de A. MARONGIU, *L'affratellamento come negozio giuridico*, en *Studi di Storia e Diritto in onore di A. Solmi* (Milán, 1941) II, pp. 261-299.

60. Es sabido que Diocleciano se había reservado el Oriente, dejando la administración del Occidente a Maximiano, y que fue el más eficaz promotor de la generalización del uso del Derecho romano. El *libro Sirio-romano*, que ya no comprendía la práctica en boga estipula: "*Si velit vir scribere fraternitatem cum viro altero, ut tanquam fratres sint*, et omnia quod possident vel possidebunt eorum sit aequaliter, prohibet eos νόμος e non ratum est id quod invicem scripserunt: non enim uxores eorum sunt communes neque liberi eorum possunt esse communes" (§ 86; cfr. J. FURLANI, *Liber Graeco-Syriacus*, en S. RICCOBONO, *Fontes Juris romani antejustiniani*, Florencia, 1940, II, p. 789).

61. Las *Basílicas* transcriben muy ampliamente: Μηδὲ παρὰ ξένοις τοῖς ἔξω Ῥώμης οἰκοῦσι διὰ θέσεως ἀδελφότης συνιστάσθω. Κἄν τις ὡς ἀδελφὸς προσληφθεὶς κληρονόμος γραφῇ, ἐκπιπτέτω τῆς κληρονομίας. Καὶ ὅτε οὐκ ἔξεστίν τίνι εἰς θέσιν λαμβάνειν ἑαυτῷ ἀδελφόν εἰ δὲ προσληφθῇ κληρόνομος, ἐκπίπτει (Libro XXXV, tit. XIII, cap. 17).

62. El *consortium* artificial es una institución doméstica que tiene por objeto crear entre los miembros más alejados de una familia exactamente los mismos lazos que existen entre los hermanos" (H. LEVY-BRUHL, *Nouvelles études sur le très ancien Droit romain*, París, 1947, p. 62).

63. *P. S. I.*, XI, 1182, 27; con el comentario de V. ARANGO-RUIZ, *in h. l.*, pp. 32 ss.

de una fraternidad artificial. El *consortium* entre *alii* es una verdadera *adoptio in fratrem*" [64].

El interés de este contrato de parentesco, lo mismo que el del *Libro sirio-romano* estriba en que realiza la *fraternidad* jurídica (ἀδελφοποιΐα) sin emplear la fórmula jurídica de la *adoptio in fratrem,* aunque subrayando la asimilación a la institución familiar propiamente dicha. Por eso hay que distinguirlo netamente de la economía salvífica de la nueva Alianza —"la alianza de los hermanos" (Am 1, 9), tal como aparece expresada en la epístola a los Hebreos, en especial las relaciones del Mediador, "hijo sobre toda la casa" (Heb 3, 6), y de los santificados de la misma raza y línea sucesoria: ἐξ ἑνὸς πάντες (Heb 2, 11). Cristo, Hijo-heredero (Heb 1, 2), introducido en el universo como Primogénito (v. 6), participa hasta tal punto con los nombres de la misma carne y de la misma sangre, que tanto puede llamarles hermanos como hijos [65]. Estas relaciones de fraternidad responden al designio de Dios que quiere "conducir con el jefe de la salvación a numerosos hijos a la gloria" (Heb 2, 10).

Es claro que la vocación cristiana consiste en estar unido a Cristo, el Hijo de Dios [66], y que gracias a esta unión cada elegido se convierte en hijo de Dios (Gal 3, 26) y, por tanto, en heredero (Gal 3, 29; Eph 1, 5). Esta herencia o esta vida se presenta como algo dado por Dios y a la vez transmitido por Cristo. Para precisar de algún modo el orden de intervención de uno y otro, cabe utilizar una formulación jurídica como la que San Juan emplea en su Prólogo: "A cuantos le recibieron (al Verbo), les dio la prerrogativa de hacerse hijos de Dios" (Ioh 1, 12). Todos los comentaristas se

---

64. H. Levy-Bruhl (*l. c.*, p. 56), el cual supone que la declaración hecha mutuamente por los asociados, debiera ser: *"Hunc ego meum fratrem esse aio"*. Observa además que, a la inversa que la *adoptio in fratrem* de otros países, que creaba una jerarquía entre las partes y tenía por objeto principal asegurar al adoptado la sucesión del adoptante, la adopción a título de hermano adaptada a las instituciones romanas es mutua, sin lazo de subordinación. El objeto del *consortium* es asimilar a los que mutuamente se adoptan a la condición de *fratres sui.*

65. Heb 2, 11-14. Dado que la adopción romana tenía como efecto hacer adquirir al adoptante la *patria potestas* sobre el adoptado, un jurista traduciría: Cristo adopta a los hombres en fraternidad para poder inscribirles en su testamento (11, 15-17; compara la alternancia: hijitos, huérfanos, amigos en Ioh 13, 33; 14, 18; 15, 14, donde los lazos de subordinación entre las partes quedan borrados; la adopción a título de hermano es mutua y se convierte en un *consortium*). Cfr. no obstante las objeciones de E. Volterra, *La L. 7 C. de her. inst. 6, 24 e due documenta di Susa recentemente scoperti,* en *Bulletino dell'Istituto de Diritto romano* (Roma, 1933) 298 ss. Sobre la fraternidad de la carne y en la sangre, cfr. J. Jeremias, *"Flesh and B'ood cannot inherit the Kingdom of God"*, en *New Testament Studies* (1956) II, pp. 151-159; O. Betz, *Die Geburt der Gemeinde durch den Lehrer, ibid.* (1957) III, pp. 322 ss. Judá dice de José: "Es nuestra carne", es decir, nuestro hermano (Gen 37, 27). Abimelec reivindica el parentesco que le une con los habitantes de Siquem: "Acordaos de que soy de vuestros huesos y de vuestra carne... Respondieron: Es nuestro hermano" (Idc 9, 1-13). De este modo, todos los miembros de una tribu son hermanos (Gen 13, 8; 14, 14; Lev 21, 10; Dt 18, 7).

66. Cfr. 1 Cor 1, 9, κοινωνίαν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ; 1 Ioh 1, 3; cfr. 5, 12-13.

esfuerzan por precisar la significación exacta de ἔδωκεν ἐξουσίαν [67]. Distinguen ἐξουσία de δύναμις, entendiendo ese "poder" como una disposición nueva, según la cual el creyente puede convertirse en hijo de Dios. El pensamiento es exacto, pero hay que precisarlo reconociendo a ἐξουσία todo su valor jurídico de: capacidad, derecho y aptitud [68]; por ejemplo, Pilato tiene el "poder" de libertar o de crucificar a Jesús [69], Jesús tiene el "derecho" de juzgar [70] y los bienaventurados "pueden disponer" del árbol de la vida, es decir, tienen

---

67. L. H. MARSHALL, *The Callenge of New Testament Ethics* (Londres, 1946) 259. Ultimamente. M. E. BOISMARD, siguiendo una sugerencia de R. Bultmann, comprende la expresión "les dio el poder" como una simple explicación de una idea virtualmente contenida en el verbo arameo *natan*, que puede significar tanto dar como dar el poder, la facultad de hacer algo. Por tanto, no habría que insistir excesivamente en el alcance de la palabra "poder, que pudiera incluso suprimirse en la traducción" (*Le Prologue de saint Jean*, París, 1953, p. 61). A lo cual P. Biard objeta con razón que es arriesgado eliminar una palabra del texto sagrado como carente de significación, cuando el motivo principal es que no se entiende. "¿No ha querido San Juan, por el contrario, expresar con esta palabra la solidaridad profunda de los hijos de Dios por adopción, en que *se transforman* los creyentes, con el Hijo de Dios por naturaleza que *es* el Verbo hecho carne y que ellos reciben por la fe?" (*La Puissance de Dieu*, París, 1960, p. 131).

68. Cfr. Lc 12, 5; 1 Cor 9, 12; 2 Thes 3, 9. Ya San Agustín comentaba Ioh 1, 12: "Ita quos dixit accepta potestate factos Dei filios, quod illa adoptio significat quam Paulus commemorat, eosdem dixit natos ex Deo" (*De cons. Evang.* III, 6; *P. L.* XXXIV, 1074). ἐξουσία, aunque tiene un sentido potencial (= *potentia*) no es un poder (*potestas*), ni un derecho propiamente dicho, sino la supresión de una incapacidad (cfr. J. REINACH, *Ébauche d'une mancipation*, París, 1960, p. 14), por lo tanto: una libertad de tener y de usar (cfr. DEMÓSTENES, C. Néera, 50; H. W. PLEKET, *The Greek Inscriptions in the Rijksmuseum... at Leyden*, Leiden, 1958, p. 31; N. A. BEES, *Die griechisch-christlichen Inschriften des Peloponnes*, Atenas, 1941, I, 1, n. 30, páginas 59-60. Comparar ἐξεῖναι γαμεῖσθαι = el derecho de casarse; PLUTARCO *Publícola*, VIII, 8; cfr. la nota de R. BULTMANN, *Das Evangelium des Iohannes*, Göttingen, 1941, p. 36). Sería el equivalente del hebreo tardío שליט que designa al poseedor de un poder legal, libre de usar de sus derechos, de disponer a su grado de lo que posee (Ex 21, 7-8; Eccl 8, 8; Eccli 9, 13; cfr. 2 Mach 7, 16). En los contratos arameos, la cláusula *schallit* autoriza la toma de posesión de un bien, el libre ejercicio de los derechos (cfr. J. J. RABINOWITZ, *Jewish Law*, New York, 1956, pp. 124 ss.; IDEM, *Neo-Babylonian Legal Documents and Jewish Law*, en *The Journal of juristic Papyrology*, 1961, pp. 150 ss.). De ahí en San Pablo la distinción entre la ἐξουσία y la δύναμις apostólicas (K. PRÜMM, *Theologie des zweiten Korintherbriefes*, Roma-Friburgo, 1962, pp. 139-204, 243-327). Sobre el "juridicismo de San Juan, cfr. C. SPICQ, *La justification du charitable*, 1 Ioh 3, 19-21, en *Studia biblica et orientalia* (Roma, 1959) II, p. 347; I. DE LA POTTERIE, *La notion johannique de Témoignage*, en *Sacra Pagina* (París, 1959) II, pp. 195 ss.

69. Ioh 19, 10. Hidapso dispone a su arbitrio de la vida de los vencidos (κατ' ἐξουσίαν, HELIODORO, *Etiop.* IX, 6, 3). Según Lc 12, 11; 20, 20; Tit 3, 1, la ἐξουσία es el ejercicio de un poder civil, un privilegio judicial; los ἐξουσίαι son los magistrados, que disponen de la autoridad y pueden, por tanto, realizar válidamente tal determinado acto de gobierno; cfr. M. E. BOISMARD, *Quatre Hymnes baptismales* (París, 1961) 84 ss.

70. Ioh 5, 27. A. FEUILLET relaciona ἐξουσίαν ἔχειν (Mc 2, 10) con Dan 4, 7, y ἐξουσίαν διδόναι (Mt 28, 18) con Dan 7, 14 (*L'EXOUSIA du Fils de l'Homme*, en *Recherches de Science religieuse*, 1954 pp. 172 ss.).

aptitud para asimilar la vida divina [71]. Los papiros y las inscripciones del siglo primero confirman ampliamente esta acepción de "capacidad jurídica" [72]; la ἐξουσία es una facultad que implica derecho y privilegio. Por consiguiente, cualquiera que da su fe al Verbo encarnado, se *habilita* para convertirse en hijo de Dios: Dios sólo engendra a los que son *capaces* de recibir su vida [73], aptitud o título que reciben precisamente de Cristo.

Esta intervención de Cristo, tan fuertemente subrayada en el Nuevo Testamento [74] aparece expresada en términos jurídicos, y precisamente de adopción, en Eph 1, 5: "Dios nos ha predestinado a ser *para El* hijos adoptivos *por* Jesucristo" [75]. Pero quedaba por precisar que en esta familia monocrática que es el hogar divino, ninguno de los hermanos menores tiene derecho al patrimonio si no es por in-

71. Apc 22 14, ἵνα ἔσται ἡ ἐθουσία αὐτῶν ἐπὶ τὸ ξύλον τῆς ζωῆς; comparar Mc 13, 34: conceder la iniciativa, la autonomía.

72. En el 23 de nuestra era, Teón reconoce que no tiene *derecho o autorización* para obtener un nuevo plazo (*P. Oxy.* II, 259, 18), así como nadie puede reivindicar los bienes de una sucesión testamentaria, fuera de las personas expresamente indicadas (*P. Fouad,* XXXIII, 30); en este mismo sentido, algunos piden al rey que les conceda *autorización* para derribar y reconstruir edificios industriales (*P. Magd.* XXXVI, 7). José de Biblos hace constar que ha construido su sepulcro y añade: "Si mi hijo desea que lo sepulten en él, tiene facultad para ello (ἐξουσίαν ἔχει)" (J. B. Frey, *Corp. Inscript. Iudaicarum,* Ciudad del Vaticano, 1952, II, n. 871); en cambio veinticinco epitafios de Afrodisia niegan tal autorización: ἕτερος οὐδεὶς ἔξει ἐξουσίαν ἐνθάψαι τινὰ παρὰ τοὺς προγεγραμμένους (*Monumenta Asiae Minoris Antiqua,* VIII, 565, 3; 568, 570-572, etc.). El que alquila un almacén, una vez que ha pagado el arrendamiento goza de plenas *facultades* (ἔχων ἐξουσίαν) para habitar y vivir en él con quien mejor le parezca (*P. Merton,* II, 76, 19; cfr. *B. G. U.* IV, 1116, 18 del año 13 antes de C.; I, 183, 25 del año 85 de nuestra era; *P. Oxy.* II, 272, 12, del año 66 de nuestra era); en cambio, en el año 42 Orseo reconoce que durante toda su vida no tendrá derecho a vender ningúna parte de la propiedad que ha correspondido (*P. Michig. Tebt.* V, 321, 21; cfr. 322 *a,* 30-31; *P. Rend. Har.* 137, 13; *P. Oxy,* X, 22; XII, 19; *P. Aberd.* XLV, 20; *P. Ness.* LVI, 12; LXX, 4; *P. Michael.* XLI, 44; *P. S. I.* VIII, 893, 5 y 16 etc.). Comparar la distinción de derechos concedidos: ἐξουσίαν ἐχέτω ... μὴ ἐχετω ἐξουσίαν (acta de emancipación délfica del siglo I antes de C.; Ch. Michel, *Recueil d'Inscriptions grecques,* París, 1900, n. 14-15, 19-21). La Ley de Samos sobre la distribución del trigo (siglo II antes de C.) prevé que los *chiliastas* tendrán la *posibilidad* de designar el mismo comisario durante cinco años seguidos (ἐξουσία ἔστω, Dittenberger, *Syl.* 976, 63), y de pagar todos juntos a la ciudad la suma que no haya devuelto a la ciudad el propio comisario (ἐξουσία αὐτοῖς ἔστω, 84), pero que nadie puede emplear este dinero para algo que no sea la distribución gratuita del trigo (μὴ ἐξουσία δὲ ἔστω μηθενὶ); cfr. *Sammelbuch,* 9377, 13; *P. Hib.* CXLVIII: ἐξουσία έστω (contrato de aprendizaje del siglo III antes de C.); Dittenberger, *Or.* II, 665, 17: ταῖς ἐξουσίαις ἀποχρωμένων abusando de sus poderes.

73. En Ioh 3, 3-8 se explica que se trata de una generación espiritual. Aquí es presentada como lógicamente posterior a la fe (cfr. la unión: καλῇ πίστει καὶ πάσῃ ἐξουσίᾳ ἐπι αἰωνίᾳ δεσποτικῇ κατοχῇ, H. Zilliacus, *Vierzehn Berlinegriechische Papyri,* Leipzig, 1941, IV, 20). La adhesión a Cristo hace a cada uno de los creyentes "capaz" de filiación divina.

74. Cfr. Ioh 14, 6: "Nadie viene al Padre si no es por mí"; 1 Cor 8, 6: "Sólo hay un Señor, Jesucristo, por quien son todas las cosas, y nosotros por El".

75. Εἰς υἱοθεσίαν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς αὐτόν.

tervención del Hijo mayor, el único que hereda del Padre por su primogenitura [76]. El decreto divino de predestinación es que seamos "conformes a la imagen de su Hijo para que éste sea el primogénito entre muchos hermanos" (Rom 8, 29). Primero en el orden de la filiación divina, Cristo nos integra en ella al adoptarnos como hermanos, por lo cual somos con pleno derecho "herederos de Dios y coherederos con Cristo" (Rom 8, 17).

Todo el misterio de la encarnación y de la redención puede así expresarse en función del realismo y de los privilegios de la adopción fraterna, inteligible para todos los pueblos de la antigüedad. Extraños para Dios, los pecadores no tenían ningún derecho, ninguna aptitud (ἐξουσία) para poseer los bienes celestes. Para que Dios nos pudiera considerar y tratar como hijos, era necesario que su Primogénito nos adoptara primero como hermanos: "*Por El* tenemos acceso unos y otros junto al Padre. Así... *vosotros sois miembros de la familia de Dios* (Eph 2, 18-19).

---

76. El primer hijo varón (*bekôr*), "primicia del vigor paterno (*reschith ônô*)" (Gen 49, 3; Dt 21, 17) ocupa un puesto privilegiado en la familia (Gen 43, 33; Ex 11, 5; Heb 12, 23), en que su primogenitura le confiere la primacía: "Sé señor de tus hermanos, y póstrense ante ti los hijos de tu madre" (Gen 27, 29; cfr. v. 37). Así también, si muere en vida del padre, los que heredan su derecho son sus hijos, y no el mayor de sus hermanos (*Talmud, Baba Bathra,* 16, *b*); pero en el caso en que no tenga hijos, la transmisión se hace por filiación agnática: el derecho pasa a los hermanos y, en su defecto a los hermanos de su padre (Num 27, 9-11).

Apéndice VI

¿QUE ES LA GRACIA?

Para promulgar la moral revelada, Cristo y sus apóstoles se sirvieron del lenguaje de sus contemporáneos. En algunos casos —la δόξα, la ὑπομονή, por ejemplo— tuvieron que dar una nueva acepción a las palabras usuales. Pero con las dos nociones centrales de toda la religión neotestamentaria: la caridad y la gracia, sólo les fue preciso enriquecer y ennoblecer los vocablos χάρις y ἀγαπᾶν perfectamente aptos para recibir una significación teológica [1], puesto que los primeros convertidos estaban en condiciones de captarla. Pues bien, como el término "gracia" ya no tiene la misma resonancia en nuestros oídos, nos será muy útil evocar su sentido y empleo en la época helenística y en los escritores inspirados.

* * *

I. *Gracia-Belleza.* Del verbo χαίρω "regocijarse, estar alegre", derivan χαρίζομαι "mostrarse agradable, causar agrado", χαριεντίζομαι "bromear, hacer gracia", χαρίεις "gracioso, agradable"... y χάρις: gracia exterior [2], cualidad de aquello que seduce y produce alegría [3]. Por su etimología, este último término evoca en primer

1. Cfr. P. Bonnetain, art. *Grâce,* en *D. S. B.* III, 748 ss.; J. Moffatt, *Grace in the New Testament* (Londres, 1931) 99; C. Ryder Smith, *The Bible Doctrine of Grace* (Londres, 1956); J. Rousillon, *Les Termes hébreux en théologie chrétienne,* en *Revue Thomiste* (1960) 86-89.

2. Cfr. E. Boisacq, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* 3.ª ed. (Heildelberg) 1047; V. Fontoynont, *Vocabulaire grec,* 4.ª ed. (París, 1941) 126.

3. El Altísimo concede a Tobías favor y gracia (χάριν καὶ μορφήν) ante los ojos de Emenasar (Tob 1, 13); "El vino mezclado con agua es agradable (ἡδύς) y procura un goce deleitoso (τὴν χάριν ἀποτελεῖ)" (2 Mach 15, 39). Homero imagina al placer (τὴν Χάριν) como compañero del constructor del universo, puesto que el mundo debía sentir placer al contemplarse en su llegar a ser" (Heráclito, *Alegorías de Homero,* XLIII, 8); "ἡδεῖς τε ὄντες καὶ κεχαρισμένοι καὶ συμποτικώτατοι = amables, agradables, excelentes invitados" (Luciano, *Historia verdadera,* II, 18). La sustitución de χάρις por χαρά (y a la inversa) no es excepcional en los manuscritos (cfr. 2 Cor 1, 15; Philm 7; 3 Ioh 4; análogamente, ἐπίχαρις-ἐπιχαρής en Iob 31, 29; Nah 3, 4). Divinizadas por la mitología, hijas vírgenes de Zeus, compañeras de Venus, de las Musas y de Hermes, las Cárites (αἱ Χάριτες) otor-

lugar el encanto personal, la amabilidad, el atractivo, la belleza. Se emplea para expresar la belleza del atuendo femenino [4], pero sobre todo el encanto de la mujer: una mujer que tiene gracia (γυνή εὐχάριστος) hace honor a su marido (Prv 11, 16), lo hechiza [5] y es más valiosa que el oro (Eccli 7, 19). Así, "la gracia y la belleza son delicia de los ojos" [6], pero la seducción moral es todavía más preciosa: "gracia de las gracias es una mujer púdica" (Eccli 26, 19).

El término se aplica también a la gentileza de un niño: Jesús "crecía en gracia delante de Dios y de los hombres" [7], a un don generoso, a un servicio gracioso, como la colecta en favor de los pobres de Jerusalén (2 Cor 8, 7. 9), a todas las "buenas obras que se ven" (1 Tim 5, 25), que proceden de un corazón bueno (ibid. 6, 18) y glorifican a Dios que las ha suscitado [8], en fin, al lenguaje seductor

---

gan todas las gracias, la belleza, las artes, la elocuencia, la victoria en los juegos: "Ellas son las que derraman la alegría en la naturaleza y en el corazón de los hombres, y hasta en el de los dioses" (P. GRIMAL, *Dictionnaire de la Mythologie grecque et romaine*, París, 1951, p. 89; cfr. G. MEAUTIS, *Mythologie grecque*, Neuchâtel, 1959, pp. 174 ss.). "Sólo por vuestra gracia, oh Cárites, viene a los hombres todo lo que es delicioso y dulce" (PÍNDARO, *Ol.* XIV, 5); "Nuestras Gracias son preludio y remuneración de las buenas acciones" (FILODEMO DE GADARA, *De pietate*, 14); "En toda forma está presente el Dios que conduce al fin con las Gracias, sus hijas vírgenes" (FILÓN, *De migr. Abr.* 31; cfr. *De conf. ling.* 182); en el teatro de Dionisos en Atenas, San Pablo pudo ver la inscripción que señala el lugar del sacerdote Δήμου καὶ Χαρίτων καὶ Ῥώμης (CH. MICHEL, *Recueil d'Inscriptions grecques*, París, 1900, n. 860, 26); *Supl. Epigr. gr.* XIX, 456, 4. El N. T. no tiene nunca el plural χάριτες, salvo variante de tres manuscritos del s. IX de Act 14, 27).

4. Graciosa corona sobre la cabeza, y collar que adorna el cuello (Prv 1, 9; 3, 22); casi sinónimo de ὡραιότης, cfr. A. PELLETIER, *Fl. Josèphe adaptateur de la Lettre d'Aristée* (París, 1962) 296.

5. Eccli 26, 13; cfr. Prv. 5, 19. Por las mejillas de la joven Pentesilea se difunde una gracia divina traspasada de viril energía" (QUINTO DE ESMIRNA, I, 61; cfr. III, 558). De ahí la acepción de χάρις: "encanto mágico" (Cfr. C. BONNER, *Studies in magical Amulets chiefly graeco-egyptian*, Ann Arbor 1950, pp. 48 ss., 178). *P. Osl.* I, 45, 202 invoca a las divinidades para obtener "victoria, favor (χάριν), gloria y éxito ante todos los hombres y mujeres"; *P. Lond.* I, 69; *P. Mert.* II, 58. Este empleo de χάρις, asociada a δύναμις, νίκη, πνεῦμα, πρᾶξις, prepara la acepción cristiana de Gracia: fuerza, socorro divino.

6. Eccli 40, 22 (cfr. las 87 estampillas χάρις encontradas en las cerámicas tarsinas, H. GOLDMANN, *Excavations at Gözlü Kule, Tarsus*, Princeton, 1950, I, pp. 286 ss.). Según los Hechos de Pablo 3-4: el rostro lleno de gracia del Apóstol sonreía. En el A. T. parecen haber sido los setitas los que primero observaron que "las hijas de los hombres eran bellas" (Gen 6, 2). Es celebrada la belleza de Sara (12, 11), de Rebeca (24, 16; 26, 7), de Raquel (29, 17), de José (39, 6; cfr. Ex 2, 2; 15, 2), etc.

7. Lc 2, 52; cfr. el encanto del pequeño Moisés ἡ χάρις ἡ παιδική (FL. JOSEFO, *Ant.* II, 231; cfr. Act 7, 20, ἀστεῖος τῷ Θεῷ Heb 11, 23). El emperador Adriano pidio a Eros que le "infundiera la gracia de la Afrodita uraniana, diosa de la sabiduría (J. POUILLOUX, *Choix d'Inscriptions grecques*, París, 1960, n. XLVIII, 7-8).

8. Καλά ἔργα, Mt 5, 16; Ioh 10, 32; Tit 2, 7, 14; 3, 8, 14; Heb 10, 24; 1 Pet 2, 12. Comparar 1 Pet 2, 19-20: "Es una gracia (τοῦτο γὰρ χάρις) soportar por Dios penas injustamente sufridas; es una gracia cerca de Dios (τοῦτο χάρις παρὰ θεῷ = es algo que le es grato)".

del sabio que presenta tan admirablemente las verdades que no hay más remedio que aceptarlas [9]. Cuando los nazarenos admiran "las palabras de gracia que salen de la boca de Jesús" [10], hay que entender que el Maestro predicaba sobre la gracia de Dios con una elocuencia persuasiva y una voz llena de encanto. En este último sentido, San Pablo invitará a los cristianos a sazonar con gracia sus palabras [11]: "Vuestra boca no debe pronunciar ningún despropósito, sino más bien toda palabra buena capaz de edificar cuando hace falta, y de hacer el bien a los que la escuchan" [12].

II. *Gracia: favor-amor.* En el griego clásico, χάρις designa casi siempre una disposición subjetiva: la graciosa buena voluntad [13], la benevolencia que se despliega en generosidad, el amor que impera la acción [14]. Esta disposición es absolutamente gratuita, tanto en el que recibe como en el que da [15]. En las inscripciones y papiros de

---

9. Eccli 20, 13: "El sabio se hace amar por sus palabras, pero las gracias de los necios (χάριτες μωρῶν) son pura pérdida"; 21, 19: "En los labios del sabio se encuentra la gracia"; Ps 45, 3: "La gracia está derramada en tus labios". Cfr. la lengua diserta, γλῶσσα εὔλαλος (Eccli 6, 5).

10. Lc 4, 22 (cfr. la discusión de CH. MASSON, *Vers les Sources d'Eau vive*, Laussanne, 1961, p. 51). PLUTARCO, *Orác. de la Pit.*, 24: el adorno y el encanto de la poesía (κόσμου καὶ χάριτος).

11. Col 4, 6: ὁ λόγος ὑμῶν πάντοτε ἐν χάριτι ἅλατι ἠρτυμένος = que vuestras conversaciones estén siempre llenas de gracia. Sobre el modo de sazonar con sal la conversación, cfr. los paralelos proporcionados por J. MOFFATT, *o. c.*, pp. 294 ss.; H. ALMQVIST, *Plutarch und das Neue Testament* (Upsal, 1946) 121 ss.

12. Eph 4, 29: δῷ χάριν τοῖς ἀκούουσιν significa a la vez: proporcionar placer y comunicar la gracia; comparar EPICTETO, II, 23, 47.

13. TEÓCRITO, XXVIII, 24-25: "Grande fue la buena voluntad (ἡ μεγάλα χάρις), aunque el don fue pequeño". Cfr. *P. Michael.* XXVI, 11: "Mándame lo que quieras, sabes que estoy a tu disposición (χάριν λαμβάνω).

14. PLATÓN, Fedón, 115 *b*: ποιεῖν ἐν χάριτι, "obrar por amor"; TEÓCRITO, V, 37: "Ved a dónde conduce la bondad". En uno de los cuadros que Lucas o un redactor presenta de los primeros cristianos de Jerusalén (cfr. P. BENOIT, *Remarques sur les "Sommaires" de Act II, 42 a V*, en *Mélanges M. Goguel*, Neuchâtel-París, 1950, pp. 1-10) se traduce comunmente: ἔχοντες χάριν πρὸς ὅλον τὸν λαόν = alabando a Dios en medio del general favor del pueblo (Act 2, 47); comparar con Lc 2, 52: χάριτι παρὰ Θεῷ καὶ ἀνθρώποις); con acusativo, en cambio expresa una orientación, un movimiento hacia. Hay que entender, pues, con F. P. CHEETHAM (*Act 2, 47*, en *The Expository Times*, 74, 1963, p. 214), que los discípulos que vivían en acción de gracias hacia Dios, sólo tenían disposiciones de benevolencia hacia el mundo entero (κόσμον, lección del *Codex Bezae*). La fórmula sería una transcripción de este tipo de inscripciones honoríficas: determinado individuo es alabado tanto por su piedad o justicia con los dioses como por su entrega, su celo, su benevolencia hacia la ciudad o hacia el pueblo.

15. Cfr. FILÓN, *De mut. nom.* 40, χάριτι ἐξαιρέτῳ; Sap. III, 16, χάρις ἐκλεκτή. De ahí la acepción peyorativa del favoritismo. Cfr. la fórmula del juramento: "Votaré en mi alma según me dicte la conciencia, sin dejarme llevar por el favor ni por el odio, οὔτε χάριτος... οὔτε ἐχθρας" (DEMÓSTENES, LVII, 63; cfr. *P. Hib.* 204, 11: ni por temor, ni por favor, οὐδὲ χάριτος ἕνεκεν οὐδ' ἔχθρας); "el pequeño número es accesible a la corrupción por dinero y al favoritismo" (ARISTÓTELES, *Const. Aten.* XLI, 2). "Arístides no buscaba ...ni la popularidad ni la gloria (οὐ πρὸς χάριν οὐδὲ προς δόξαν)" (PLUTARCO, *Temístocles*, III, 3). Moisés no elevó a su hermano

la época helenística, la gracia es todavía sinónimo de afecto y de amistad [16], pero significa sobre todo el *favor* concedido por un amigo, por el príncipe o por los dioses [17]. Los que necesitan el favor se ingenian para hallar gracia ante los poderosos y éstos notifican que han concedido el favor solicitado [18]. Según la mística del *Basileus,* puede decirse que las relaciones del soberano con los súbditos se resumen en la dispensación de gracias; así, el rey o el emperador manifiestan su generosidad concediendo favores y privilegios [19]. En el discurso pronunciado en Corinto el 28 de noviembre del año 67 para devolver a los griegos la libertad, Nerón se expresa en los siguientes términos: "Qué sorpresa para vosotros, helenos —aunque de mi gran corazón cabe esperarlo todo— es la gracia que os concedo (χαρίζο-

---

Aarón al sacerdocio por favoritismo, οὐ μὴν ἐξ ἐμῆς χάριτος (Fl. Josefo, *Ant.* IV, 29).

16. A los embajadores de Tasos, el senado-consulto de Sila quiere "corresponder amistosamente renovar los lazos de simpatía, de amistad y de alianza, χάριτα, φιλίαν, συμμαχίαν ἀνανεώσασθαι (*Inscripciones de Tasos,* 174, D. 2; cfr. 175, 12; igualmente Mitilene, en el año 45 de nuestra era, Dittenberger, *Syl.* II, 764 3).

17. "Al hacer esto, me hacéis un gran favor" (*P. Princet.* 162, 12, del 89-90 de nuestra era; cfr. *P. Oxford,* XIX, 3; *Carta de Messana* LXXIV, 1). τῆς τῶν θεῶν χάριτος (*Inscripciones de Priena,* CIX, 36, del año 120 antes de C.; cfr. *Inscripciones de Magnesia,* CV, 12); ἐχ θείης χάριτος (*Inscripciones de Didimo,* CXVIII, 10; cfr. CCIX, 14). El favor imperial que se traduce en dones o beneficios concedidos a una ciudad, es a menudo calificado con un adjetivo: "divino inmortal, eterno"; lo cual prepara la expresión paulina de "la riqueza de la gracia" (G. P. Weter, *Charis. Ein Beitrag zur Geschichte des ältesten Christentums,* Leipzig, 1913, pp. 18-19). Sobre la gracia-favor divino en las religiones de misterios, cfr. A. J. Festugière, *L'ideal religieux des grecs et l'Evangile* (París, 1932) 293.

18. Τήν χάριν διδόναι (Carta de Teodoro y de Animandro, reyes de Atamania, hacia el 205-201 antes de C., en C. B. Welles, *Royal Correspondence,* New Haven, 1934, n. 35, 13); διὰ ταῦτά σοι κείσεται μεγάλη χάρις ἐν βασιλέως οἴκῳ (Rescripto de Darío a Gadatas gobernador de Asia Menor, en *Inscripciones de Magnesia,* CXV, 16). *Carta de Aristea,* 230, 249.

19. Τῇ χάριτι τοῦ θεοῦ ἐπιφανεστάτου Αὐτοκράτορος (L. Mitteis, *Chrestomathie,* 85, 21); κατὰ τὴν χάριν τοῦ θεοῦ Αἰλίου Ανωνείνου (*B. G. U.* IV, 1085, II, 4); ἐχαρίσαμεν (*Sammelbuch,* 7366, C, 42. Cfr. R. Taubenschlag, *The Imperial Constitutions in the Papyri* en *Opera Minora,* Varsovia, 1959, II, pp. 5 ss.). Según un proceso verbal de audiencia del año 63 de nuestra era, Nerón concedió a los veteranos, además de la ciudadanía romana, diversos otros privilegios (exención de cargas, de liturgias, de impuestos, y honores particulares). El Magistrado escribió a los Estrategas para que aplicaran integralmente la constitución imperial, ἵνα ἡ χάρις ὁλόκληρος... ὑμῖν τηρήθη (*P. Fouad,* XXI, 15). Esta designación de la disposición del Emperador como χάρις ha de compararse con Rom 6, 14 y Ioh 1, 17, donde se oponen la antigua y la nueva διαθήκη: la ley dada por Moisés, la gracia otorgada por Jesucristo. Aplicar una medida debida a la generosidad del Emperador se dice: ἐτήρησεν τὰς δοθείσας ὑμεῖν ὑπὸ αὐτοῦ δωρεάς (*P. Iand.* VII, 140, 20). En su Edicto, publicado inmediatamente después de la subida al trono de Galba, Tib. Julio Alejandro ordena que las disposicionen del código del *Idios Logos* permanezcan en pleno vigor, y rectifica las innovaciones introducidas, contrarias a las "gracias" de los emperadores, τὰ καινοποιηθέντα παρὰ τὰς τῶν Σεβαστῶν χάριτας ἐπανορθωσαμενος (Dittenberger, *Or.,* II, 669, 44, con la lectura de N. Lewis, en *The Journal of juristic Papyrology,* 1955-56, pp. 117-125). Filón, *Gig.* 11: κατ' ἐξαίρετον χάριν = por un privilegio excepcional.

μαι), gracia tan maravillosa que ni siquiera podíais implorarla... ¡Ah. Que no haya podido cuando florecía la Hélade dar este curso a mis bondades: un mayor número de hombres hubiera gozado de mi favor (τῆς χάριτος). Ciertamente tengo derecho a irritarme contra el tiempo envidioso que quiso de antemano disminuir la magnitud de una tal gracia (τὸ μέγεθος τῆς χάριτος)" [20].

Es bastante notable que los empleos de χάρις en la Biblia se amolden a este vocabulario y a esta psicología áulica. Desde José que halla gracia cerca de Putifar (Gen 39, 4) y del Faraón (*ibid.* 50, 4; Act 7, 10), o David de Saul (1 Sam 16, 22; cfr. 27, 5), hasta Ester a la que "el rey ama, por lo que obtuvo gracia junto a él" (Esth 2, 17), o Tobías cerca de Enemesar (Tob 1, 12), o Daniel a quien "Dios hizo hallar gracia y favor ante el jefe de los eunucos" [21], siempre se trata de grangearse la benevolencia, de provocar la piedad o la simpatía de un bienhechor eventual o de un superior de quien se depende: εὑρίσκειν χάριν [22]. Este último concede por su parte un favor que podría muy bien retener: διδόναι χάριν.

Es en este sentido como Dios hace misericordia y usa de benevolencia con sus privilegiados (Gen 24, 12. 14. 49), especialmente con Noé [23], Abrahán (Gen 18, 3), Moisés [24] y David (Act 7, 46). De todos estos empleos se desprende que el favor divino, "mejor que la misma vida" (Ps 43, 4) es absolutamente gratuito, pues una cria-

---

20. DITTENBERGER, *Syl.* II, 814, 9-20; cfr. 1. 42: "Nerón Zeus Liberador nos ha otorgado graciosamente la libertad (ἐχαρίσατο. M. HOLLEAUX, *Etudes d'Epigraphie et d'Histoire grecques*, París, 1938, I, pp. 165-185); IDEM, *Syl.* II, 798, 5-10 (Calígula). En un contexto judicial χαρίζομαι "otorgar un favor" (Act 3, 14; 27, 24), ceder ante una súplica (PLUTARCO, *C. Grac.*, IV, 2), expresa la derogación de la ley a la que recurre el magistrado para obligar y conciliar a los que apelan a su autoridad discrecional (Act 25, 11, 16; cfr. 2 Mach 3, 31. 33; IV Mach. XI, 12; FL. JOSEFO, *Vida*, 53, 355). Al atender a su petición, está dispuesto a complacerles y a mostrar su benevolencia (FL. JOSEFO, *Ant.* XI, 215). En un resumen de audiencia del año 85-88, el prefecto de Egipto C. Septimus Vegetus se dirige a Fibio: "Mereces ser azotado... Sin embargo, te perdono en atención al pueblo χαρίζομαι δε σε τοῖς ὄχλοις καὶ φιλανθρωπότερος σοι ἔσομαι (*P. Flor.* LXI, 61; el editor G. Vitelli lo compara con el indulto de Barrabás (Act 3, 14; Mc 15, 15: ὁ δὲ Πιλᾶτος βουλόμενος τῷ ὄχλῳ τὸ ἱκανὸν ποιῆσαι κ. τ. λ.). Cfr. J. DUPONT, *Aequitas Romana. Notes sur Act 25, 16*, en *Recherches de Science religieuse* (1961) 354-385.

21. Dan 1, 9. Dios es quien concede el hallar gracia ante los poderosos (Gen 43, 14; cfr. Ex 3, 21; 11, 3; 12, 36). Cfr. κεχαρισμένως ἐκείνῳ (NICOLÁS DE DAMAS, citado por TH. REINACH, *Textes... relatifs au Judaïsme*, Hildesheim, 1963, n. 44).

22. Lot se dirige al ángel en los siguientes términos: "Tu siervo ha hallado gracia a tus ojos, y has usado conmigo de gran benevolencia dejando vivir mi alma" (Gen 19, 19; cfr. 30, 27; 33, 8. 10. 15; 34, 11; 1 Mac 10, 60; 11, 24). Ana suplica a Helí, "Que halle gracia a tus ojos tu sierva (1 Sam 1, 18; cfr. Dt 24, 1). *Carta de Aristea*, 38, 40, 225.

23. Gen 6, 8: "Noé encontró gracia a los ojos de Yavé", con los comentarios de FILÓN, *Quod Deus sit immut.* 104-108; *De leg. alleg.* III, 77-78: "todas las cosas son una gracia de Dios, χάριν ὄντα τοῦ θεοῦ τὰ σύμπαντα"; cfr. G. P. WETTER, *Charis* (Leipzig, 1913) 13 ss.

24. Ex 33, 12-13, 16-17; 34, 9; Num 11, 11. Los elegidos del Señor encuentran gracia y misericordia (Sap 3, 9; 4, 15).

tura no tiene nada en sí misma que pueda exigir la ayuda del Señor Santo y Transcendente. Por eso los Setenta tradujeron por χάρις el hebreo *hen* que designa la disposición favorable y graciosa de un superior [25], y también a veces *hesed,* que evoca las ideas de piedad y de misericordia [26], y *raham*: amor maternal, ternura y compasión [27]. Desde entonces, la "gracia de Dios" evoca siempre el amor y la condescendencia [28]. Es un favor gratuito, concedido de preferencia a los indigentes y a los desgraciados, y a menudo —en forma de perdón— a los culpables que por sus faltas se habían hecho indignos de merecerlo; siempre con una nota de ternura y casi de emoción, al menos de delicadeza maternal.

Volvemos a encontrar estos matices en la salutación angélica: María ha hallado gracia ante Dios (Lc 1, 30)a, y en Heb 4, 16: "Avancemos con seguridad hacia el trono de la gracia, para obtener misericordia y hallar gracia" [29]. Pero cuando San Pablo predica el Evengelio de la gracia de Dios (Act 20, 24), marca a la vez el acento sobre la *caridad* divina que se ha manifestado en la obra de la salvación realizada por Cristo [30] y en la *gratuidad* de esta iniciativa misericordiosa [31], conforme a la enseñanza del Señor [32]: El libre

---

25. La raíz *hânan* significa "inclinarse" en lo físico y en lo moral (cfr. *hanînah* "misericordia", Ier 16, 13). No obstante, *hén* significa gracia-belleza corporal o espiritual, finura-gentileza de un sentimiento o de una disposición, y casi no tiene el matiz de "gratuidad"; así se explica que San Pablo no cite jamás un texto del A. T. donde aparezca la palabra "gracia". Cfr. R. SURBURG, *Pauline Charis. A philological, exegetical and dogmatical Study,* en *Concordia Theological Monthly* (1958) 721-741; 812-822; W. R. ROEHRS, *The Grace of God in the Old Testament, ibid.* (1952) 900-907.

26. Ps 5, 8; 17, 7: "Muestra tu maravilloso favor, tú que salvas"; 89, 2-3 (Is = 63, 7); 106, 7: "Nuestros padres se acordaron de tus favores tan numerosos"; 107, 43; Lam 3, 22. Cfr. E. E. FLACK, *The Concept of Grace in biblical Thought,* en J. M. MYERS, *Biblical Studies in Memory of H. C. Alleman* (New York, 1960) 137-154.

27. Hay que añadir *tôb* "bondad" (Prv 18, 22); *ratzôn* "buena voluntad, benevolencia" (Prv 10, 32; 12, 2); *'ahabâh*: "Más vale una porción de legumbres dadas con afecto (πρὸς χάριν que un buey cebado dado con odio (Prv 15, 17).

28. Cfr. FL. JOSEFO, *Ant.* V, 107; cfr. II, 153.

29. Cfr. 2 Tim 1, 18: εὑρεῖν ἔλεος. La *charis* neo-testamentaria corresponde más a *héséd* que a *hén.* Sus empleos profanos son raros (Act 2, 47; 4, 33; 24, 27; 25, 3).

30. Rom 5, 8. La economía de la salvación depende de la benignidad divina que despliega la extraordinaria riqueza de su gracia (Eph 2, 8). El amor del Padre se derrama graciosamente, ὁ ἀγαπήσας ἡμᾶς καὶ δοὺς ... ἐν χάριτι (2 Thes 2, 16); gracia y caridad están asociadas en 1 Cor 16, 23-24; 2 Cor 13, 13. La segunda absorbe completamente a la primera en la teología de San Juan. Son sinónimos en Eph 2, 5: "A causa del gran amor con el que nos amó... por la gracia fuisteis salvados".

31. Χάρις en el sentido de: gratuitamente, es empleado especialmente en las actas notariales, *P. Mich. Tebt.* 238, 32, 36, 112, 137, 197 (en el año 46 de nuestra era); *P. Fam. Tebt.* XV, 62, 67. Aristóteles definía la *charis* o bondad como: el sentimiento en virtud del cual el que posee presta un servicio al que lo necesita sin recibir nada a cambio, sin esperanza de obtener ninguna ventaja personal, sino en exclusivo interés del beneficiado" (*Ret.* II, 7, 1385 *a* 15; comparar Lc 14, 12-14).

querer de Dios nos ha adoptado por hijos para alabanza de la gracia que se ha dignado otorgarnos [33].

III. *Gracia-beneficio.* En todos estos textos es casi imposible distinguir los sentimientos de benevolencia y el favor concedido [34]. Todo don, presente, regalo, perdón, concesión, otorgados por bondad y gratuitamente, reciben el nombre de *charis* [35]. Los hijos de Esaú, por ejemplo, son un don-gracia de Dios [36]. La colecta en favor de los santos de Jerusalén es una generosidad muy efectiva (1 Cor 16, 3; 2 Cor 8, 6. 19) y una acción bien hecha, lo mismo que la visita que San Pablo se propone hacer a los Corintios (2 Cor 1, 15). A fortiori, la extrema liberalidad de la caridad divina llega a traducirse en dones que se convierten en posesión inmanente de los creyentes [37], que así reciben gracia sobre gracia [38].

IV. *Gracia. Gratitud.* Un beneficio que procede de la bondad del bienhechor, no puede menos de provocar el agradecimiento del favorecido (2 Cor 9, 15); "Un favor engendra siempre la gratitud; al que deja que se pierda en el olvido la memoria de un beneficio, no se le puede tener por bien nacido" [39]. De ahí la última acepción de

---

32. "Vosotros habéis recibido gratuitamente" (Mt 10, 8; cfr. 2 Cor 11, 7). "A quien tenga sed, yo le daré de la fuente de agua viva gratuitamente" (Apc 21, 6; cfr. 22, 17).

33. Rom 2, 24: "Somos justificados gratuitamente (δωρεάν) por la gracia de Dios (τῇ αὐτοῦ χάριτι)" 3, 24: "Son justificados por el favor de su gracia"; 4, 16: "La herencia depende de la fe, a fin de que sea un don gratuito" (= Phil 1, 29); 8, 32: "El que no perdonó a su propio Hijo, cómo no nos iba a conceder gratuitamente todos los bienes"; 11, 6: la elección es obra de la gracia (cfr. Gal 1, 15; 2 Tim 1, 9); es decir, de caridad o de preferencia gratuita (cfr. Dt 4, 37; Os 11, 1; Mal 1, 2), sin lo cual la gracia no sería gracia.

34. En una inscripción procedente de Emesia los beneficios de la divinidad son aclamados como: Μεγάλαι χάριτες τοῦ θεοῦ; y como χάρις, a semejanza de ἀρετή y δύναμις, implica también accesoriamente la idea de milagro, el editor propone: *"Grandes son los prodigios obrados por el dios,* me parece traducir con bastante exactitud el sentido de nuestra inscripción" (Fr. Cumont, en *Syria,* 1926, pp. 351-352). Cuando las Iglesias recomiendan a sus apóstoles a la gracia de Dios, les confían a su amor, a sus auxilios (Act 14, 26; 15, 40).

35. Filón, *De opif.* 23; *De leg. alleg.* 78; Epicteto, I, 16, 15: "Qué otra cosa debiéramos hacer sino cantar a la divinidad, celebrarla, enumerar todos sus beneficios (τὰς χάριτας)"; Plutarco, *Vida de Solón,* II, 1: "El patrimonio de Solón... se había reducido a causa de la beneficencia y generosidad de su padre, εἰς φιλανθρωπίας τινάς καὶ χάριτας"; *Cat maj.* 5, πρὸς εὐεργεσίας δὲ καὶ χάριτας; *Inscripciones de Priena,* CXVIII, 29, χάριτος καὶ φιλανθρωπίας (asociación análoga, *O. G. I. S.* 193, 21 ss.); CXIII, 14; *P. Gron.* X, 9, 20; de ahí "gratificación" (Prv XVII, 8; Lc 6, 32, 34); *Inscripciones de Lindos,* 197 *f,* 12: "la patria sabe dar recompensas que jamás serán olvidadas". Es el sentido de χαριστήριον en 2 Mach 12, 45.

30. Gen 33, 5 (*hanan*); comparar Eccli 7, 33, χάρις δόματος y Sap 14, 20.

37. Sobre la unión δωρεά-χάρις cfr. Rom 5, 15. 17; Eph 4, 17.

38. Ioh 1, 16; Rom 12, 6; 15, 15; 1 Cor 1, 4; 2 Cor 8, 1, etc. Cfr. K. Prümm, *Theologie des zweiten Korintherbriefes* (Roma-Friburgo, 1962) II, pp. 37 ss., 637 ss.

39. Sófocles, Ayax, 522, χάρις χάριν γάρ ἐστιν ἡ τίκτουσ' ἀεί; cfr. Filón, *Quis rer. div.* 309; *De somn.* II, 213; *Sentencias de Sexto,* 245: "Cuan-

χάρις predominante en los documentos de la época helenística: agradecimiento, acción de gracias, reconocimiento conservado o testimoniado [40]. No basta con agradecer al bienhechor por sus larguezas [41], sino que hay que manifestar este agradecimiento y pagarle de algún modo en correspondencia [42]. Se trata pues de una deuda a saldar: hay que devolver bien por bien [43]. Los que son agradecidos proclaman que quieren expresar un justo reconocimiento, una gratitud bien merecida. Así, el decreto de los *clerurgoi* atenienses en honor de Eubolo de Maratón, "para que el pueblo manifieste que sabe demostrar a los ciudadanos meritorios el agradecimiento que se les debe" [44]. Como no siempre es posible devolver el equivalente de

---

do eres reprendido para que seas juicioso, ten agradecimiento a los que te reprenden". Mucio Scevola, al verse perdonado por Porsena, a quien había intentado matar, le revela peligros que le amenazan: "Me siento vencido por tu generosidad. En reconocimiento (χάριτι) voy a declararte lo que la fuerza no me hubiera podido arrancar (PLUTARCO, *Publícola*, XVII, 5; cfr. XIX, 10).

40. ἔχειν χάριν, 2 Mach 3, 33; P. Warren, XIII, 13. En el año 31, Augusto juzga "digna de todo honor y reconocimiento, πάσης τειμῆς καὶ χάριτος ἀξίους" la valerosa fidelidad de los milesios (DITTENBERGER, *Syl.* II, 768, 22; cfr. *Supl. Epigr. gr.* XVIII, 20, 4: τιμὴν καὶ χάριν ἀποδιδόντες), y por su lado el prefecto L. Emilio Recto invita a los alejandrinos a demostrar su gratitud por la benevolencia del Emperador hacia su ciudad, τῇ πρὸς τὴν πόλειν εὐνοίᾳ χάριν ἔχητε. Los hermanos de Eubulos muestran con un presente su agradecimiento por la bondad de su bienhechor, εἰς χάριν εὐνοίας (*Inscripciones griegas de Deir el-Bahari*, 182, 2); cfr. κεῖσθαι ο κατατιθέναι χ. (Act 24, 27; *Inscripciones de Magnesia*, CXV, 16). El hecho del reconocimiento hacia los buenos soberanos ha sido excelentemente analizado por M. P. CHARLESWORTH, *Somes Observations on Ruler-Cult especially in Rome*, en *The Harvard theological Review* (1935) 8-16.

41. Cfr. esta inscripción funeraria: "A mí, Metro, el destino me ha apartado de la vida a los 18 años, y soy objeto de dolor para Lisanias y Nicópolis, que en vano me han educado. En la casa de los muertos me desola pensar en la multitud de bienes recibidos por los que no les he podido devolver ni siquiera la menor recompensa, οὐδ' ὀλίγην χάριτα (*Inscripciones de Tasos*, 336, 5); cfr. S. I. G. IX, 313, 7, οὐδὲ γονεῦσιν ἑοῖς ἀποδοὺς χάριν; *Inscripciones de Sardes*, CXXXIX, 6.

42. De ahí el empleo constante de la fórmula χάριτασ ὁμολογεῖν; "Si obtengo este favor, confesaré eternamente mi gratitud hacia ti" (*P. Cair. Isid.* LXVI, 24; cfr. LXXVI, 20; *P. Michael.* XXX, 15; *P. Théad.* XIX, 18; XXII, 18; *P. Gen.* XLVII, 17; *P. Oxy.* 939, 6). En sus peticiones a los prefectos, los demandantes se comprometen: "Así socorridos por ti, daremos eternamente gracias a tu Fortuna" (*P. Théad.* XVIII, 19; XVII, 18; *P. Merton*, XCI, 19; *P. Cair. Isid.* LXXIV, 19; *P. Ryl.* 659, 15; *P. Reinach*, CXIII, 27); cfr. HELIODORO, *Etiop.* II, 32, 1: "Di mil gracias al cielo πολλὴν τοῖς θεοῖς ὁμολογῶν χάριν". Antes de morir, Moisés se siente obligado a proclamar su agradecimiento por la providencia divina respecto a su pueblo ὁμολογῶ, FL. JOSEFO, *Ant.* IV, 36). Según FILÓN, Judá es el símbolo de aquél que sabe dar testimonio de gratitud: ἐξομολογεῖται εὐχαριστικῶς (*De leg. alleg.* I, 80; cfr. III, 40); cfr. τὴν χάριν ἀμείψασθαι (PLUTARCO, *Orác.* Pit. 16).

43. *P. Zén. Cair.* 59057, 4: ὀφειλήσω σοι χάριν ἱκανήν; cfr. P. *Oxy.* 1021, 14. De ahí la expresión ἀποδιδόναι χάριν (*P. Zén. Colomb.* IX, 10; *Inscripciones de Priena*, LIII, 13; *Inscripciones de Magnesia*, LIII, 66; cfr. XV, *a*, 26). Cfr. ἀνταπέχω χάριτας (*Inscripciones de Sardes*, CIV, 2); PLUTARCO, *Publícola*, XXIII, 4; *Carta de Aristea*, 228, 238.

44. ὅπος ὁ δῆμος φαίνηται τοῖς εὐχρηστοῦσιν ἀξιας ἀποδιδοὺς χάριτασ (F. DURBACH, *Choix d'Inscriptions de Délos*, París, 1921, LXXXIX, 23;

lo que se ha recibido, hay que esforzarse por hacerlo del mejor modo posible [45], lo cual es pura justicia [46], aunque su cumplimiento brote espontáneamente.

Puesto que Dios es el Bienhechor universal y constante, y todo lo que el hombre tiene es gracia otorgada por El, los actos de agradecimiento son el homenaje obligado de todas sus criaturas [47]. Este homenaje es un sentimiento tan profundo que llega a expresarse en el protocolo epistolar que luego San Pablo cristianiza. Cuando Antíoco escribe a los judíos: "Damos grandes acciones de gracias si os

---

cfr. LXXXII, 14; CXII, 24). La corporación de Heracles en Tiro quiere testimoniar a sus bienhechores su justo reconocimiento, ἀξίας χάριτας ἀποδιδοῦσα τοῖς εὐεργέταις (ibid. LXXXV, 30; cfr. *Inscripciones de Sinuri*, IX, 44; XV, 18). ὅπως εἰδῆτε τὴν τῆς πόλεως εὐχαριστίαν... Καθήκειν οὖν καὶ τὸν ἡμέτερον δῆμον εὐχάριστον ὄντα ἐπαινέσαι κτλ... Καλῶς δὲ ἔχον ἔστιν... εὔποιεῖ ἀποδιδόναι αὐτῇ μαρτυρίας καὶ χάριτας (*Supl. Epigr. gr.* XVIII, 143, 21, 32, 61, 84; en Corintio, en el año 43 de nuestra era). En el 188 antes de C. un decreto de Apolonia honra a un ciudadano llamado Pánfilo: "ya que ha prestado muchos servicios importantes al pueblo y es justo que las gentes merecedoras reciban recompensas dignas de sus acciones, καταξίας χάριτας κομίζεσθαι τῶν εὐεργετημάτων (*Inscripciones de Caries*, 167, 29). Decreto de Atenas para un oficial de Antíoco Epifanio, en L. ROBERT (*Hellenica* XI, París, 1960, p. 92, 1. 16, etc.) que pone de relieve el empleo de εὐχαρίστως en un decreto de Lebedos para un juez de Samos y subraya la rareza de este adverbio en la literatura y las inscripciones (*ibid.*, pp. 205, 212). El único testimonio papirológico es *P. Zen. Cair.* 59196, 7.

45. Decreto de Siros para Eumedes de Clazomene, ministro de Antígono: "El pueblo, que ha guardado y conserva el recuerdo de otros beneficios de los que es deudor al rey Antígono... se esforzará en domostrarle su agradecimiento en todo lo que pueda, χάριτας ἀξίας ἀποδιδόναι κατὰ δύναμιν τὴν ἑαυτοῦ (F. DURRBACH, *o. c.* XLV, 15).

46. Los artistas dionisíacos de Jonia y del Helesponto quieren que se "perpetúe el recuerdo del reconocimiento de su compañía, que ha tenido el gusto de honrar a su bienhechor Cratón rindiéndole el homenaje debido a sus beneficios, ἐτίμησεν ἀποδιδοῦσα χάριτας δικαίας τῶν εὐεργετημάτων (*Ibid.* LXXV, 35). La fórmula δικαίαν ἀποδιδόντας χάριν τῷ εὐεργέτιδι aparece constantemente (*Inscripciones de Magnesia*, XXXI, 23; XXXVIII, 35; LII, 16; LIII, 10; LXI, 29; *Inscripciones de Priena*, CXIV, 15-16; S. I. G. IX, 582, 23). La equivalencia está bellamente expresada en la carta de Eudemo a Dídimo: ἐὰν τοῦτο ποιήσεις, ἔσῃ μοι μεγάλην χάριτα πεποιηκώς (*P. Bon.* XLIII, 11).

47. *Carta de Aristea*, 177: "Ante todo, gracias a vosotros, amigos míos, pero más todavía al que os ha enviado y, por encima de todo, al Dios del que vienen los oráculos, texto que presenta "el doble interés de ser uno de los más antiguos empleos de εὐχαριστῶ con el dativo del sujeto honrado, y además que, mediante este dativo, designa primero a personas y después a Dios" (A. PELLETIER, *Fl. Josèphe adaptateur de la Lettre d'Aristée*, París, 1962, p. 170). "Doy gracias a Dios por haber puesto en mi entendimiento... el conocimiento del Bien" (*Corp. Herm.* VI, 4). El homenaje de reconocimiento (χαριστήριον) es una ofrenda a los dioses (*Inscripciones de Magnesia*, XVII, 12, cfr. F. DURRBACH, CXXV, 6; FL. JOSEFO, *Ant.* III, 225, 228, 245; χαριστήρια ἀποδιδοντας = celebrando acciones de gracias (*Decreto de los Acarnanianos*, a propósito del santuario de Apolo en Actium; en J. POUILLOUX, *o. c.* XXIX, 55). En las inscripciones de Bulgaria χαριστήριον (n. 943, 1117, 1168) está mucho menos atestiguado que εὐχαριστηριον (950, 1094, 1006. 1101, 1183, etc.); *Carta de Aristea*, 19; cfr. 37; *Rev. Etudes grecques* (1963) 152, n. 155 (dedicatoria de Naulocos).

encontráis bien vosotros y vuestros hijos, y los negocios os van conforme a vuestros deseos" (2 Mach 9, 20), no hace más que seguir el uso de la época, tal como se ve en la epístola que escribe Tobías a Apollonios en el 257 antes de C.: "Quiero expresar toda mi gratitud a los dioses si te encuentras bien y todos tus negocios y tus deseos florecen" [48].

Los cristianos serán los seres más agradecidos del mundo (Col 3, 15). Su culto litúrgico, centrado en la eucaristía —la gracia de las gracias—, es una alabanza de reconocimiento a Dios [49] por todos los beneficios de que nos colma (Heb 12, 25). Cuando los Apóstoles lo describen con los términos empleados por sus contemporáneos, su lenguaje tiene el acento de hombres que han experimentado la belleza de la gracia y que hablan, por tanto, con conocimiento de causa [50].

Los carismas

Ignorado por los Setenta [51], poco usado en el griego clásico, muy raro y tardío en los papiros [52], el término χάρισμα: "regalo, don gratuito, efecto de gracia", aparece en el Nuevo Testamento bajo la pluma de San Pablo [53] con significaciones variadas, pero implicando siempre un matiz de gratuidad.

a) En una primera serie de textos, *carisma* viene a ser sinónimo de *charis*: la visita de Pablo a Roma supondrá, como es de rigor, para los que le reciban, un favor gracioso, concretamente "un don espiritual" (Rom 1, 11, 15, 29). La ayuda de Dios en una situación dramática es un beneficio inesperado (2 Cor 1, 11). El perdón de los pecados es inmerecido [54], la vida eterna es un don de gran

48. Πολλὴ χάρις τοῖς θεοῖς (V. A. TCHERIKOVER, *Corpus papyrorum judaicarum*, Cambridge, Mas. 1957, IV, 2). Carta de Aristóteles a Zenón: "Si te encuentras bien, doy muchas acciones de gracias a los dioses" (*P. Zén. Mich.* XXIII, 2; cfr. *P. Flind. Petr* I, 29; *P. Zén. Cair.* 59032, 2; 59073, 2; 59076, 2; 59426, 1, etc. *P. Osl.* 155, 2; *B. G. U.* 843, 6). Cfr. *P. Rend. Har.* 152, 4. προσκύνημά σου καὶ χάριτα ὁμολογῶ παρὰ τῷ κυρίῳ Σαράπιδι; *B. G. U.* II, 423, 6; DITTENBERGER, *Syl.* II, 717, 12. Los empleos de εὐχαριστῶ-εὐχαριστία en las inscripciones y en los papiros han sido relevadas por TH. SCHERMANN (Εὐχαριστία *und* εὐχαριστεῖν *in ihrem Bedeutungswandel bis 200 n. Chr.*, en *Philologus*, 1910, pp. 375-410) y P. SCHUBERT (*Form and Function of the Pauline Thanksgivings*, Berlín, 1939, pp. 142-179); éste concluye; las acciones de gracias paulinas son formalmente y funcionalmente superiores a todas las otras fórmulas epistolares de gratitud helenística (p. 184); cfr. K. PRÜMM, *o. c.*, pp. 66 ss.

49. Cfr. FILÓN: "La hermandad de los levitas: los que cantan el himno de reconocimiento —τὸν εὐχαριστητικὸν ὕμνον— menos con sus voces resonantes que con sus corazones" (*De Ebr.* 94; cfr. 121).

50. Cfr. J. MOFFATT, *o. c.*, p. 392.

51. Variante de Eccli 7, 33 (*l.* χάρις) y de Eccli 38, 30 (*l.* χρῖσμα).

52. En el sentido de *bakchich* (*B. G. U.*, II, 551, 3; cfr. IV, 1044, 5).

53. Dieciséis veces (en el resto del N. T. sólo aparece una vez en 1 Pet 4, 10) Cfr. L. CERFAUX, *Le Chrétien dans la Théologie paulinienne* (París, 1962) 222 ss.

54. Rom 5, 15-16: χάρισμα es empleado como sinónimo de χάρις, δωρέα, δώρημα; cfr. FILÓN, *De leg. alleg.* III, 78: "Todas las cosas en el mundo

precio [55]. Pero si "los dones y la vocación de Dios son irrevocables", es que son la expresión del inmutable amor de Dios [56].

b) Se reserva de ordinario el nombre de *carismas* a los dones que el Espíritu Santo distribuye como le place (1 Cor 12, 7), y que permiten a determinados fieles ejercer una función más o menos oficial en la Iglesia [57]. Ninguno de estos δόματα (Eph 4, 8 ss.) es indispensable para la salvación individual de cada creyente, pero sí que son necesarios para la vida social, doctrinal y caritativa de toda la Iglesia [58]; especialmente el ministerio apostólico (Eph 3, 7; cfr. Rom 1, 5) y el carisma de ordenación (1 Tim 4, 14; 2 Tim 1, 6).

c) Aunque estos dones son del todo gratuitos, los beneficiarios se hacen responsables de ellos y no pueden despreciarlos (1 Tim 4, 14); les corresponde incluso cierta iniciativa en su recepción, puesto que deben "ambicionar los más grandes" (1 Cor 12, 31), y el control de su uso (1 Cor 14, 30-32), lo cual requiere el ejercicio de las virtudes morales (Rom 12, 6 ss.). Según 1 Pet 4, 10, cada uno debe considerarse como un buen administrador de su carisma, y esto parece identificarse con las aptitudes naturales, con los talentos intelectuales y psicológicos que el Espíritu Santo utiliza, desarrolla, ele-

---

y el mundo mismo es libre don, obra de bondad y de gracia por parte de Dios, δωρεὰ γὰρ καὶ εὐεργεσία και χάρισμα θεοῦ"; pero el favor de una criatura (χάρισμα) es opuesto a la gracia (χάρις) de Dios (*ibid.*).

55. *Rom* 6, 23; χάρισμα se opone aquí a ὀψώνια: "salario debido", y en lenguaje militar: "sueldo, paga, aprovisionamiento (cfr. M. LAUNEY, *Recherches sur les armées hellénistiques*, París, 1950, pp. 726-775); de modo que puede ilustrarse la antítesis por la costumbre imperial de conceder a las tropas recompensas excepcionales (*donativa, largitiones* = χαρίσματα) para celebrar un suceso feliz o un aniversario dichoso, etc.; donativos que se añadían al peculio fijo como un acto gracioso que levantaba aclamaciones de júbilo por la bondad del Emperador (cfr. M. DURRY, *Les Cohortes prétoriennes*, París, 1938, pp. 264 ss.); cfr. συνεστράτευσεν δωρεάν = hizo la campaña rehusando toda paga (J. POUILLOUX, *o. c.* IV, 47); δωρεάν se dice a menudo de las remesas gratuitas de trigo (*ibid.* I, 11-12; XXXIV, 55).

56. Rom 11, 29; cfr. C. SPICQ, ΑΜΕΤΑΜΕΛΗΤΟΣ, en *R. B.* (1960) 210-219.

57. Cfr. F. PRAT, *La Théologie de saint Paul* 9.ª ed. (París, 1920) I, páginas 150-157; II, pp. 324-326; A. LEMONNYER, art. *Charismes*, en *D. B. S. I*, 1233-1243; P. BONNETAIN, *ibid.* III, 1222 ss.; K. WENNEMER, *Die charismatische Begabung der Kirche nach dem hl. Paulus*, en *Scholastik* (1959) 503-525; H. DOEBERT, *Das Charisma der Krankenheilung* (Hamburgo, 1960); K. GATZWEILER, *La conception paulinienne du Miracle*, en *Eph. theol. Lov.* (1961) 825 ss.; CH. V. HERIS, *La Grâce* (París, 1961) 290 ss.

58. Διακονίαι, πρὸς τὸ συμφέρον; cfr. 1 Cor 1, 7; 12, 4, 9, 28, 30; Rom 12, 6 ss. Dedicados al "servicio" para atender a las necesidades de los miembros más desprovistos de la comunidad de Jerusalén, los Diáconos tenían que haber dado signos *a*) de que el *Espíritu* estaba con ellos (garantía de celo, de entrega, de eficacia, de desinterés), *b*) de que poseían suficiente *sabiduría* para ejercer una beneficiencia inteligente, que no provocara celos, sin prejuicio ni acepción de personas que respondiera a las reclamaciones justas... *c*) una buena reputación, que no diera ocasión a posibles críticas (cfr. J. A. AUDET, art. *Etienne*, en *Dictionnaire de Spiritualité*, IV, 1478).

va y orienta hacia fines sobrenaturales [59]. Si la virginidad, por ejemplo, se puede calificar como carisma (1 Cor 7, 7), el contexto prueba que supone una disposición fisiológica para este estado, una facilidad natural para perseverar en él sin arder—; en otras palabras, hay que concluir que un cuerpo apto para la virtud y una inteligencia capaz de conocer el bien son dones de Dios (δέδοται, Mt 19, 11).

De ahí se sigue, por una parte, que el elemento humano más primitivo viene de Dios, quien mide a cada uno en función de su vocación particular en el orden de la gracia y de la salvación; y por otra, que el ejercicio de las funciones oficiales y de los dones más gratuitos exige la cooperación del cristiano, según la moral de los "talentos": la de hacerlos fructificar, usándolos con responsabilidad y con caridad al servicio de los hermanos [60].

59. Cfr. Sap 8, 21; EPICTETO, II, 23, 2 ss. Sobre los carismas de proclamación explicación, conservación y redacción del mensaje divino en el seno del pueblo de Dios, cfr. GRELOT (*L'Inspiration scripturaire*, en *Recherches de Science religieuse*, 1963, pp. 358 ss.). Para la inspiración, carisma de conocimiento e impulso para transmitir esta revelación divina por la palabra, la escritura o la acción, cfr. P. BENOIT, *Révélation et Inspiration*, en *R. B.* (1963) 321-370.

60. No se pueden forzar demasiado los trazos de las parábolas: "a cada uno su obra" (Mc 13, 34); los bienes divinos son distribuidos "a cada uno su capacidad" (Mt 25, 15), porque de ello se seguiría que la gracia sería proporcional a los dones de la naturaleza, lo cual no se aplica más que a los ángeles (cfr. SANTO TOMÁS, *in h. l.*). Pero con San Juan Crisóstomo puede entenderse por "talentos" todo lo que Dios da: salud, vida, ciencia, influencias, gracias, y que, dado que los dones no están distribuidos por igual entre todos, cada uno debe hacer rendir los suyos lo mejor que pueda. Cuanto más liberal se muestre Dios, tanto más obligado se encuentra el cristiano a explotar esa riqueza. Tal es la exigencia de una moral de la gracia, que ante todo condena la inercia o la negligencia.

Apéndice VII

CREER, VER, SABER

La fe, según el cuarto Evangelio y la Epístola a los Hebreos —es ésta una de sus afinidades doctrinales y psicológicas— se entiende como un proceso extraordinariamente complejo, que va desde la simple constatación sensible hasta la captación de Dios, pasando por la reflexión, la interpretación y la inteligencia; esta última es función del amor y provoca la confianza. Todo ello significa que el hombre se halla comprometido por entero en este encuentro con Dios y, por otra parte, que su fe es susceptible de incesantes progresos. Para comprenderlo mejor, convendrá precisar la relación de la *pistis* con la visión inicial, y el conocimiento en que ésta desemboca.

a) *Ver y creer.* Si la primera actitud de la fe consiste en venir a Cristo, su objetivo es verle e identificarle como Mesías [1]; así ver se presenta a menudo como sinónimo de creer [2]. El creyente es un

---

1. Ioh 1 39: ἔρχεσθε καὶ ὄψεσθε; v. 46: ἔρχου καὶ ἴδε; vv. 41, 45, εὑρήκαμεν! Relacionar, de una parte, con el logion del ojo-luz del hombre (Lc 11, 34-36; cfr. Filón, *De vita cont.* 10-11: "Esas gentes, privadas de la vista, el más necesario de los sentidos —no hablo de los ojos carnales, sino de los ojos del alma, quien sola es capaz de conocer la verdad y la mentira. La secta de los terapeutas no cesa de enseñar a ver claro, tiende a la visión del Ser..."); de otra parte, con la incredulidad considerada como una ceguera (Mt 15, 14; 23, 16-26), debida al endurecimiento del corazón (Mc 3, 5) o a la malicia (Eph 4, 18; cfr. Sap. 2, 21; Ps 36, 4). Las disposiciones morales son las que purifican el ojo y le permiten discernir la luz divina. Hay, pues, diversos grados de conocimiento entre los mismos cristianos: La fe sin obras es una miopía (2 Pet 1, 9; cfr. Apc 3, 17); sólo el virtuoso tiene una agudeza de percepción espiritual, la finura y exactitud del juicio sobrenatural (cfr. Rom 11, 25, φρόνιμος).

2. Ningún hombre ha visto a Dios (Ioh 1, 18), pero el creyente ve al Padre (14, 9, ἑώρακεν-πιστεύεις); "ve al Hijo (con la percepción de la fe) y cree en él" (6, 40, ὁ θεωρῶν... πιστεύων); "Veo que eres profeta" (4, 9, θεωρῶ); "el que cree en mí, cree en aquel que me ha enviado; el que me ve, ve al que me envió" (12, 44-45). Para las significaciones de "ver a Dios" o "ver el rostro de Dios", vid. la bibliografía de J. Lindblom, *Theophanies in Holy Places in Hebrew Religion,* en *Hebrew Union College Annual* (1961) 92, n. 3.

vidente [3]. Pero este último término es ambiguo, porque el objeto de la fe son las realidades invisibles (Heb 11, 1) y los términos de visión en la Biblia designan desde las percepciones más materiales hasta la reflexión, las deducciones, el conocimiento profundo y la contemplación propiamente dicha [4].

La humanidad del Salvador, perceptible a los sentidos (1 Ioh 1, 1), se impone a los ojos de todos: enemigos, parientes, discípulos... Los signos y milagros permiten reconocer en el predicador de la salvación al enviado del Padre. Jesús los multiplica, porque estas manifestaciones son un apoyo, una garantía para el asentimiento de la fe [5]. A algunos les basta constatar la realidad de esas obras maravillosas para adherirse a la persona de Cristo (Ioh 2, 23; 11, 45), mientras que otros permanecen rebeldes e insensibles, sin comprender en absoluto su "significación" [6]. Esto indica que la simple visión es insuficiente para engendrar la convicción; los hechos más admirables necesitan ser interpretados. Para explicarlos, hay que emplear la reflexión como San Juan al inspeccionar el sepulcro vacío [7]—, po-

---

3. Heb 3, 1; 11, 13. 27; 12, 2; cfr. Ioh 1, 51 (con el comentario de J. H. BERNARD, *Gospel according to St. John*, Edimburgo 1928, I, pp. 70 ss.). Es posible que al calificar a Natanael de auténtico israelita, el Maestro hiciera alusión a un juego de palabras conocido, a partir de *isch ro' éh* (o *ra' ah*): el hombre que ve o que ha visto a Dios. Filón parece referirse a una etimología: ὁ ὁρῶν, Ἰσραήλ (*De conf. ling.* 146; *De praem.* 44); "Desde el momento en que Jacob parece bastante fuerte para ver a Dios y recibe el nombre de Israel (*De migr. Ab.* 201; cfr. 39; *De somn.* I, 133 ss.). Orígenes la encontró en el apócrifo: *Oración de José*, ἀνὴρ ὁρῶν θεόν (*In Ioh 2, 25; P. G.* XIV, 169).

4. Cfr. Ioh 1, 39: ὄψεσθε = εἶδαν; 9, 39, οἱ βλέποντες; 14, 7, γιγνώσκετε καὶ ἑωράκατε: 17, 7 (cfr. AGAPE III, pp. 252 ss.; *Doc. Damas.* II, 14: "Abriré vuestros ojos para que veáis y comprendáis las obras de Dios". Aunque puede atribuirse una significación peculiar a cada uno a ὁράω, θεάομαι, θεωρέω, εἶδω, βλέπω (cfr. G. L. PHILIPPS, *Faith and Vision in the fourth Gospel*, en F. L. CROSS, *Studies in the fourth Gospel*, Londres, 1957, pp. 83-96), con frecuencia estos verbos son empleados indistintamente (cfr. MICHAELIS, en G. KITTEL, *Th. Wört.* V, 315-381). Sobre la relación fe-visión (revelación) en Filón, cfr. A. BECKAERT, *De praemiis et poenis* (París, 1961) 30 ss.

5. "¿Qué signo haces tú para que lo veamos y te creamos?" (Ioh 6, 30; cfr. 4, 48); "Si no veo en sus manos la señal de los clavos... no creeré" (20, 25). Si no es posible comprobar personalmente, hay que remitirse al testimonio de los que han visto (19, 35).

6. "Vosotros me habéis visto (en mis obras) y no creéis" (Ioh 6, 36); los hermanos de Jesús ven y permanecen incrédulos (7, 3-5). Hay un buen trecho de la constatación a la admiración, y de la admiración a la adhesión y confianza: ὁρῶσι πάντες πρῶτον, εἶτ' ἐθαύμασαν, εἶτ' ἐπεθεώρησαν, εἶτ' εἰς ἐλπίδα ἐνέπεσον (FILEMÓN, *Frag.* 138; cfr. J. M. EDMONDS, *The Fragments of Attic Comedy*, Leiden, 1961, III, *a*, p. 76).

7. Cuando el discípulo amado llegó al sepulcro "vio y creyó" en la resurrección del Señor (Ioh 20, 8). Comprueba la desaparición del cuerpo, observa el sudario enrollado y puesto aparte con cuidado. Este estado de orden excluye la hipótesis de un robo precipitado y sugiere más bien un tranquilo despertar. A fuerza de reflexionar, Juan —que recuerda aquí la iluminación recibida en el umbral del sepulcro vacío— llega a la convicción de que es Jesús mismo quien lo ha hecho y que, por lo tanto, vive. Sus incertidumbres y dudas desaparecen y llega a la plenitud de la fe cristiana: ¡el Señor ha resucitado! Ya no tendrá necesidad de un aparición personal

seer un sentido de las realidades espirituales (como la Samaritana), y un conjunto de disposiciones morales (como la Virgen María) que afinan la inteligencia y la disponen para la persuasión de las pruebas divinas [8].

Es entonces cuando los ojos del corazón, más vivos que los ojos de la carne, "ven la gloria de Dios" manifestada en Cristo: Dios en persona corrobora el mensaje de Jesús, que resplandece con la luz de su filiación divina [9]. La fe consiste esencialmente en este discernimiento, en la percepción de la realidad más inaccesible a los sentidos: la presencia o la acción de Dios. A partir del signo que es el milagro y en la revelación divina aún velada, más o menos inmediata, la fe descubre que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios [10].

Es evidente que caben progresos en la investigación de un misterio insondable (Rom 11, 33; Eph 3, 8). Los Apóstoles, que habían dejado a Juan el Bautista para seguir a su nuevo Maestro, indudablemente ya tenían fe en El [11] y, no obstante, el signo de Caná supone para ellos una nueva luz que marca una etapa decisiva en el afianzamiento de su convicción. Más adelante, la resurrección de Lázaro no sólo les confirma en su fe, sino que además les revela que Jesús es la resurrección y la vida (Ioh 11, 15). Es a la vez una explicitación del objeto de la fe y una mejor comprensión de su espíritu.

El Apóstol Tomás, el más realista y pesimista de los doce (Ioh 11, 16; 14, 5) se niega a dar crédito a lo que no ve con sus propios ojos y rechaza el testimonio de sus hermanos cuando le dicen: "Hemos

---

como Pedro o Santiago. Todo queda tan claro que se asombra de no haber advertido el sentido de las profecías de la Escritura que anuncian la resurrección del Mesías (v. 9; cfr. Ps 16, 10; Ioh 2, 22; Act 2, 27). Dichosa inadvertencia, prueba de que estas profecías no engendrarón la fe de los Apóstoles; estos no predicaron a Cristo resucitado si no es porque le vieron vivo después de su muerte (cfr. M. J. LAGRANGE, *in h. l.;* F. M. BRAUN, *La Sépulture de Jésus,* París, 1937).

8. Heb 11, 1, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων. O. CULLMANN ha subrayado fuertemente la relación entre historia y fe, entre los hechos y su interpretación (Εἶδεν καὶ ἐπίστευσεν. *La vie de Jésus, objet de la "vue" et de la "foi" d'après le quatrième Evangile,* en *Mélanges M. Goguel,* Neuchâtel-París, 1950, pp. 52-61).

9. Ioh 1, 14: ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν; 11, 40, ὄψῃ τὴν δόξαν; 12, 41: εἶδεν τὴν δόξαν.

10. Ioh 2, 11: ἐφανέρωσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ, καὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν; "La fe es una forma de visión. Cuando Cristo estaba en la tierra, tener fe era "ver su gloria", captar y comprender la divinidad a través del velo de la humanidad. Ahora que ya no es visible a los ojos del cuerpo, la fe continúa siendo la capacidad de ver su gloria. Esta concepción es vital para comprender la concepción entera que el Evangelista tiene en la Encarnación. La vida eterna es el conocimiento o visión de Dios. Pero a Dios nadie le ha visto jamás, como en vano pretenden los místicos. El que ve a Cristo ve al Padre. ¿Significa esto que los judíos incrédulos que vieron a Cristo vieron también al Padre? No. Ver al Padre en Cristo, ver su gloria, era y será siempre la función de la fe, ἀφανοῦς ὑπόληψις (C. H. DODD, *The interpretation of the fourth Gospel,* Cambridge, 1953, p. 186).

11. A Natanael maravillado por el conocimiento profético de Jesús, éste le promete: "Verás (ὄψῃ) cosas más grandes que éstas... Veréis el cielo abierto y los ángeles de Dios..." (Ioh 1, 50-51).

visto al Señor" (Ioh 20, 25, ἑωράκαμεν) "Si no veo (ἴδω) la marca de sus manos... no creeré" (οὐ μὴ πιστεύσω). Ocho días más tarde, el Señor invita a su Apóstol a hacer la verificación que deseaba [12] y, al verle vacilante entre el escepticismo y la adhesión, le anima a que, apoyado en la vista y en el tacto, no sea incrédulo, sino fiel (cfr. Apc 2, 10). Brota entonces la magnífica profesión de fe, en la que el empleo del posesivo añade la adoración a la confesión: "Señor mío y Dios mío" (v. 28; cfr. Apc 4, 11). Está claro que, aunque la visión y la fe de Tomás versan sobre el mismo objeto: la persona de Jesús, sin embargo no logran alcanzarlo en el mismo nivel [13]. Los sentidos constatan la realidad de un crucificado que ha resucitado, pero la fe concluye y llega a la convicción de que no puede ser más que Dios [14]. En el momento de aceptar la profesión de su apóstol [15], Jesús pronuncia la última y mayor bienaventuranza del Evangelio: "Dichosos los que, sin ver, creen" [16].

No parece aquí que haya, al menos en este texto, una depreciación implícita de la fe basada en el testimonio de los sentidos [17], porque dicha fe es la que alcanza el máximo grado de inteligencia; y concretamente la fe de los Doce que vieron y tocaron al Verbo encarnado (Ioh 1, 14; 1 Ioh 1, 1) es la base misma de la credibilidad de los

---

12. Ioh 20, 27 (Sobre la historicidad de esta perícopa, cfr. H. WENZ, *Sehen und Glauben bei Johannes*, en *Theologische Zeitschrift*, 1961, pp. 17-21). La verificación es ante todo la de la identidad entre el crucificado y el resucitado, pues se trata de comprobar las cicatrices, pero también de asegurarse de que es un cuerpo realmente vivo, y no un fantasma (Lc 24, 39; en toda esta perícopa, ὁράω tiene el mismo sentido de percepción-inspección que 1, 33; 1 Ioh 1, 1). Comparar Ioh 9, 35-38: "¿Crees en el Hijo del hombre? —¿Quién es, Señor, para que pueda creer en él?— ¡Le estás viendo con tus ojos! —Creo, Señor"; 4, 25-26: "Cuando venga el Mesías, nos anunciará todo— Soy yo, que te hablo". Sobre la visión, análoga al tacto, cfr. FILÓN, *De conf. ling.* 99, 140 ss. A. FESTUGIÈRE, *Le Dieu cosmique* (París, 1949) 555 ss.

13. San Juan no dudará en escribir que los Apóstoles han visto con sus ojos y tocado el Verbo de Vida... que estaba junto al Padre y se les ha manifestado (1 Ioh 1, 1-2); "la obra" de la fe consiste precisamente en alcanzar, en el contacto de la *sarx* la persona del Hijo. La fe cristiana es ante todo una fe en la realidad de la Encarnación(1 Ioh 4, 15; 5, 1; Heb 2, 9; 12, 2).

14. "Aliud vidit et aliud credidit. Vidit hominem et cicatrices, et ex hoc credidit divinitatem resurgentis" (SANTO TOMÁS DE AQUINO).

15. "Porque me has visto, has creído" (Ioh 20, 29); el perfecto πεπίστευκας significa: te encuentras en adelante en posesión de la fe). La fe cristiana se resumirá siempre en los mismos términos de Tomás: Cristo resucitado es mi Señor (Rom 4, 24; 6, 9; 10, 9), y ante todo la de Pablo, que ha *visto* a Cristo glorioso (1 Cor 9, 1) y le ha confesado como *Kyrios* y *Soter*.

16. Los participios aoristos μὴ ἰδόντες, πιστεύσαντες no tienen ningún valor temporal. Es un macarismo parenético para animar a una cosa difícil de realizar (cfr. 13, 17); pero que conecta con la primera bienaventuranza de la fe, en Lc 1, 45 (cfr. Ps 2, 12: μακάριοι πάντες οἱ πεποιθότες ἐπ' αὐτῷ), y que se hace explícita en Ioh 17, 20: "Pido por los que creerán en mí".

17. Jesús dice explícitamente que se apoyen en sus milagros para tener fe en El (Ioh 6, 26).

cristianos en el futuro. Pero Jesús anuncia un nuevo régimen de la fe que ya no estará fundada en la vista [18], la era de la Iglesia que transmitirá a los hombres del mundo entero y para siempre (cfr. Mt 8, 11), la atestación de los primeros testigos oculares. En adelante, la fe se basará en el oído (Rom 10, 17; Heb 2, 3; 12, 25; 13, 7).

b) *Creer y saber.* Tanto si procede de la vista como si proviene del oído, la fe se despliega en conocimiento [19], puesto que es facultad de comprensión y de asimilación, hasta tal punto que πιστεύειν y γινώσκειν son términos muy aproximados [20] que, cuando se usan a la vez, forman una redundancia con valor de superlativo. Frente a la incredulidad de los judíos, como punto final al discurso sobre el Pan de vida, San Pedro afirma: "En cuanto a nosotros, nuestra fe es total y hemos llegado a conocer perfectamente que tú eres el Santo de Dios" [21]. La unión de los dos verbos en perfecto quiere expresar

18. 2 Cor 5, 7; 1 Pet 1, 8. La vista es el sentido más perfecto (FILÓN, *De opif. mundi,* 53-54, 147; *De Abr.* 156 ss., *De spec. Leg.* III, 185 ss.); el oído es inferior y no procura el mismo grado de certeza (*De conf. ling.* 140). El intelecto es el ojo del alma (*De migr. A.* 35; *De Plant.* 21-22) que puede conocer las cosas celestes (*De opif.* 69 ss.) y ver a Dios (*De praem.* 45; cfr. A. J. FESTUGIÈRE, *Le Dieu cosmique,* París, 1949, pp. 543 ss.). Según Miguel de Efeso, Aristóteles no atribuía "más que una sola ocupación, de orden visual y contemplativo" a los demonios que habitaban las regiones etéreas (citado por M. DETIENNE, *La notion de Daïmon,* París, 1963, pp. 159 y siguientes). Pero el Ps. Plutarco, las sensaciones que resultan de la percepción visual "penetran los cuerpos imponiéndoles la presencia de un Dios, y son lógicamente poderosas y bellas" (*De Musica,* 25; ed. F. Lasserre, p. 143).

19. Los samaritanos confesaban: "Nosotros mismos hemos entendido y sabemos que es verdaderamente el Salvador del mundo, ἀκηκοάμεν καὶ οἴδαμεν" (Ioh 4, 42). Los discípulos pueden llegar a conocer al Padre, puesto que le ven en Cristo: γινώσκετε αὐτὸν καὶ ἑωράκατε (14, 7; cfr. v. 17; 9, 39). Mientras que οἶδα designa una aprehensión directa por el pensamiento, un conocimiento de orden intuitivo o acabado (cfr. 1 Ioh 2, 29; 5, 20), el verbo γινώσκω evoca sobre todo la operación del espíritu que, a partir de una observación, de una experiencia, de un razonamiento o de una enseñanza recibida, "llega a conocer", discierne y aprende (Lc 16, 4; Ioh 1, 10; 3, 10, 13, 35; Heb 8 11). Cfr. I. DE LA POTTERIE, Οἶδα *et* γινώσκω. *Les deux modes de la connaissance dans le quatrième Evangile,* en *Biblica* (1959) 709-725.

20. Cfr. Ioh 1, 10-12 (C. H. DODD, *o. c.,* pp. 179 ss.). En 1 Ioh creer y conocer serían bastante diferentes, según M. E. BOISMARD (*La Connaissance dans l'Alliance nouvelle d'après la première Lettre de saint Jean* en *R. B.* 1949, pp. 365-391). De una parte, el acto de fe alcanzaría sobre todo a Jesús como Mesías e Hijo de Dios (5, 1. 5-10. 13), mientras que el conocimiento versaría sobre todo sobre Dios (2, 3-4; 3, 1; 4, 6-8; 5, 20), tomándolo como persona viviente. De otra parte, la fe se entendería sobre todo de la profesión exterior (ὁμολογεῖν, 2, 23; 4, 12-15), signo que manifiesta el conocimiento que se tiene de Dios, en tanto que este conocimiento es una apreciación subjetiva de la presencia divina realizada a través de su acción en nuestra alma. Cfr. J. ALFARO, *Cognitio Dei et Christi in 1 Ioh,* en *Verbum Domini* (1961) 82-91; IDEM, *Fides in terminologia biblica,* en *Gregorianum* (1961) 500 y siguientes.

21. Ioh 6, 69: πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν ὅτι. Aunque la palabra de Jesús parezca "coriácea" e inasimilable (σκληρός, v. 60) para los judíos, los discípulos mantienen su fe anterior; sigue siendo una confianza firme, definitiva; porque "verifican" que el Revelador es el Santo de Dios. Sobre γινώσκειν en el sentido de "darse cuenta", cfr. 21, 17.

una convicción absoluta y clarificada. San Juan escribe análogamente: "En cuanto a nosotros, hemos llegado a conocer claramente la caridad que Dios ha manifestado en medio de nosotros, y le damos toda nuestra fe: Dios es caridad" [22]. Poco importa que la fe a veces preceda y otras veces siga al conocimiento [23]; ambos expresan la certeza, pero la fe subraya la confianza religiosa mientras que el conocimiento evoca la comprensión. Así, éste favorece a aquélla: "Ahora vemos que lo sabes todo, y por eso creemos que has salido de Dios" (Ioh 16, 30). El descubrimiento de la omnisciencia de Cristo conduce a la adhesión al misterio trinitario. Puede glosarse así Ioh 17, 6-8: Por medio de la fe han guardado la palabra que les he comunicado. Gradualmente han llegado a comprender (νῦν ἔγνωκαν) que todo lo que me diste viene de ti, que me has puesto todo entre las manos. Lo infieren de lo que han visto y oído, y así saben (ἔγνωσαν) que yo he salido de ti. Finalmente creen con absoluta certeza de fe en mi origen divino (καὶ ἐπίστευσαν).

Una cosa es descifrar signos o constatar evidencias, y otra remitirse al testimonio de Dios o de Cristo sobre las realidades invisibles. Pero la fe no es simple adhesión, sino que confiere inteligencia [24]; es una luz sobre las ἐπουράνια (Ioh 3, 12). En este sentido los cristianos tienen una ciencia propia: los misterios del Reino de Dios (Mt 13, 11), recapitulados en Cristo (Eph 1, 10). Esto equivale a decir —nunca se insistirá bastante en ello— que sus investigaciones tienen un objeto preciso y no deben perderse en temas esotéricos [25]. De lo que

22. 1 Ioh 4, 16: ἐγνώκαμεν καὶ πεπιστεύκαμεν τὴν ἀγάπην (cfr. AGAPÈ III, pp. 288 ss.). La caridad divina manifestada en medio de los hombres es el Verbo encarnado (Ioh 1, 10-11); en El se alcanza a Dios: manifestación y comunicación de amor (cfr. 1 Ioh 3, 1).

23. La fe es anterior a la *gnosis* o a la *sýnesis* en Is 7, 9; Ps 119, 66; Sap 3, 9; pero según Eccli 23, 3 el hombre inteligente (συνητός) es el que pone su confianza en la Ley. Las dos nociones son paralelas en Rom 15, 13-14: "Que el Dios de la esperanza os colme de toda alegría y paz en la fe (πληρώσαι... ἐν τῷ πιστεύειν)... estáis repletos de todo conocimiento (πεπληρωμένοι πάσης τῆς γνώσεως)".

24. Σύνεσις (Col 1, 9; 2, 2; 2 Tim 2, 7); "la inteligencia que tengo del misterio de Cristo" (Eph 3, 4). Cfr. Mt 17, 16-17: "¿Estáis sin inteligencia (ἀσυνετοί)? ¿No comprendéis (οὐ νοεῖτε)?"; Heb 11, 3: "Por la fe, comprendemos que los mundos fueron organizados por una palabra de Dios" (νοεῖν; cfr. Rom 1, 20). Cfr. M. MAGNUSSON, *Der Begriff "Verstehen" in exegetischen Zusammenhang unter besonderer Berücksichtigung paulinischer Schriften* (Lund) 1954.

25. Aquí es donde se plantea la cuestión de las relaciones entre gnosis y fe evangélica. La gnosis es una religión de salvación que hace depender la redención del "conocimiento" de Dios (adquirido por revelación), de sus relaciones con el mundo, del sentido y del fin del cosmos y de la vida humana. En un medio intelectual, la gnosis tiende hacia la filosofía, en el medio popular hacia la magia (cfr. AGAPÈ II, pp. 119-120; A. J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste, I. L'Astrologie et les Sciences occultes*, París, 1944, especialmente el c. III sobre la visión de Dios objeto de la piedad helenística, pp. 45-66). En el N. T. la gnosis aparece como opuesta a la salud y a la sobriedad de la fe a las realizaciones de la caridad y de la práctica moral: vanos discursos y habladurías que no producen más que hinchazón y vanidad (1 Cor 8, 1; cfr. 4, 19; 1 Tim 1, 10; 6, 20). De ahí 1 Cor 2, 2: "Nunca entre vosotros me precié de saber cosa alguna sino a Jesu-

se trata es de penetrar cada vez más a fondo en el misterio del Salvador, especialmente en las relaciones de Jesús con su Padre [26]. Precisamente para este fin les fue prometido el Espíritu Santo a los discípulos. Por una parte, les desarrollará las enseñanzas del Maestro, extrayendo las virtualidades que encierran [27], y por otra, les hará conservar la fidelidad de su memoria, recordándoles las palabras, los hechos y los gestos del Maestro, y haciéndoles comprender su sig-

---

cristo, y a éste, crucificado", San Pablo rechaza cualquier tipo de especulación religiosa que no tenga relación directa con la pasión redentora. La salvación no es una filosofía ni nada que se parezca a una disputa (συνζήτησις), sino que reside en un hecho: la adhesión al Hijo de Dios muerto en la cruz. Según W. SCHMITHALS (*Die Gnosis in Korinth*, Göttingen, 1956), el Apóstol debió combatir en Corinto, contra gnósticos cristianos de origen judío (rechazo de la carne, desprecio de la cruz, negación de la resurrección corporal, recurso a la especulación como a un nuevo evangelio, seguridad de poseer el Espíritu y de estar en Cristo, igualdad de sexos, libertinaje puesto que todo está permitido, hostilidad a todo rito sacramental). U. WILCKENS (*Weisheit und Torheit*, Tubingen, 1959) adopta esta tesis en sus grandes líneas e identifica a Cristo con una concepción gnóstica de la Sabiduría, emanación del pléroma divino, descendida a la tierra para salvar a los hombres. San Pablo corrige esta doctrina con el kerigma de la cruz. Sigue siendo muy dudoso que el mito del *Ur-mensch* aparezca en las epístolas de la cautividad (cfr. la recensión por B. BOTTE de A. WIKENHAUSER, *Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus*, Münster, 1937, en *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 1939, p. 182). Si una pregnosis de origen oriental es responsable de tal o cual desviación (cfr. Bo REICKE *Traces of Gnosticism in the Dead Sea Scrolls?* en *New Testament Studies*, I, 1954-55, pp. 137-141; R. McL. WILSON, *The gnostic Problem. A Study of the Relations between hellenistic Judaism and the gnostic Heresy*, Londres, 1958), no hay en absoluto una herejía unificada y autónoma que merezca ese título en el siglo I, y es suficiente apelar al orgullo del intelectualismo griego (ἐμβατεύειν, tomado del lenguaje místerico de Claros en Col 2, 12, no significa: franquear un umbral sagrado; sino más bien: examinar a fondo, escrutar, profundizar intelectualmente, como en 2 Mach 2, 30; FILÓN, *De Plat.* 80; cfr. ST. LYONNET, *L'Epître aux Colossiens et les mystères d'Apollon Clarien*, en *Biblica*, 1962, pp. 417-435), sin que haga falta examinar controversias cristológicas o mitos que sólo posteriormente han sido atestiguados (cfr. B. RIGAUX, *L'Interpretation du Paulinisme dans l'Exégèse récente*, en *Recherches bibliques* V, París, 1960, pp. 37 ss. J. LA FRANCE, *Le sens de Gnosis dans l'Evangile de Vérite*, en *Studia Montis Regii*, 1962, pp. 57-82). Las mejores exposiciones son las de L. CERFAUX, *Gnose préchrétienne et biblique*, en *D. B. S.* III, 659-701; J. DUPONT, *Gnosis* (Lovaina, 1949); E. B. ALLO, *Saint Paul. Première Epître aux Corinthiens* (París, 1934) 87 ss.; R. P. CASEY, *Gnosis, Gnosticism and the New Testament*, en W. D. DAVIES, D. DAUBE, *The Background of the New Testament* (Cambridge, 1956) 52-80. Puede leerse H. ROSIN, *To Gnoston tou Theou*, en *Theologische Zeitschrift*, VII (1961) 161-168; R. BULTMANN, en G. KITTEL, *Th. Wört.* VI, pp. 222, 227 ss.

26. "Creed en estas obras para que lleguéis a conocer y sepáis (ἵνα γνῶτε καὶ γινγνώσκητε) que mi Padre está en mí y yo en mi Padre" (Ioh 10, 38; cfr. 14, 10. 20; 17, 21); en Cristo se ocultan todos los tesoros de la sabiduría y del conocimiento (Col 2, 3); "Considerad (κατανοήσατε) el Apóstol y el gran Sacerdote, objeto de nuestra profesión de fe" (Heb 3, 1). Sobre estas palabras de contemplación en Heb, cfr. C. SPICQ, *Contemplation, Théologie et Vie morale d'après l'Epître aux Hébreux*, en *Mélanges J. Lébreton* (París, 1951) 292 ss.

27. Ioh 16, 13. 14. 15: ἀναγγελεῖ ὑμῖν.

nificación y su alcance [28]. De hecho, el Espíritu prodiga sus iluminaciones y multiplica los carismas en la primitiva Iglesia (1 Cor 14, 1 ss.), con lo que la fe se esclarece, se hace ilustrada y, por tanto, más perfecta.

No se trata de especular, sino de comprender, de estar en afinidad amorosa y concreta con el misterio divino [30], de conocer a Dios y saberse conocido por El (Gal 3, 9; 1 Cor 8, 2-3). Este conocimiento es ya la vida eterna (Ioh 17, 3; cfr. 10, 14), da un gusto anticipado del cielo donde se desplegará en la luz (1 Cor 13, 12) y supone desde ahora una visión [31]; de tal suerte que el progreso de la vida cristiana puede definirse como una metamórfosis incesante de claridad en claridad (2 Cor 3, 18; 4, 6).

c) *Fe, conocimiento y perfección.* Si San Pablo fustigó con tanta violencia las especulaciones intelectuales de los corintios o de los efesios, como expresiones de pura curiosidad espiritual y ocasiones de vanidad: sabiduría de la carne [32], fue sin duda porque las identificaba como primeras manifestaciones de una teología aberrante, que ya no guarda contacto con la integridad del "depósito" de la

---

28. Ioh 14, 26: διδάξει πάντα καὶ ὑπομνήσει ὑμᾶς (cfr. 2, 19; 12, 16; 13, 7. N. A. DAHL, *Anamnesis. Mémoire et Commémoration dans le Christianisme primitif, en Studia Theologica* I, 1948, pp 69-95). La inteligencia de la fe se basa en los recuerdos (Mt 16, 9).

29. Eph 1, 17-18: "Dígnese el Dios de nuestro Señor Jesucristo, el Padre de la gloria, concederos un espíritu de sabiduría y de revelación que os haga conocerle plenamente. Que El ilumine los ojos de vuestro corazón para que sepáis...; 1 Ioh 2, 27: "La unción que habéis recibido os instruye"; 4, 13. La comunidad de Qumrán atribuía siempre a Dios su conocimiento religioso: "A todos los hijos de tu benevolencia les has hecho conocer tu secreto de verdad, y les has dado la inteligencia de tus maravillosos misterios" (*Himn.* XI, 9; cfr. v. 4; VII, 26); "De la fuente de su Justicia vienen a mi corazón los juicios de luz" (*Regla,* XI, 5); cfr. K. G. KUHN, *Der Epheserbrief im Lichte der Qumrantexte,* en *New Testament Studies,* VII, 1961, pp. 336 ss.; W. D. DAVIES, *Christian Origins and Judaism* (Londres, 1962) 119-144; J. DE CAEVEL, *La connaissance religieuse dans les hymnes d'action de grâces de Qumrân,* en *Ephem. theolog. Lovanienses* (1962) 435-460; S. H. SIEDL, *Qumran. Eine Mönschgemeinde im Alten Bund* (Roma-París, 1963) 121-142.

30. Sobre este conocimiento, amor y captación de Dios (1 Ioh 3, 6), cfr. A. STAUFFER, *Die Theologie des Neuen Testaments* (Stuttgart, 1909) I, pp. 319 ss.; M. E. BOISMARD *l. c.,* pp. 365-391; G. J. BOTTERWECK, *Gott erkennen* (Bonn, 1951). La lengua de San Juan es perfectamente bíblica y palestiniana, como lo confirman los textos de Qumrán y solamente debe a la lengua helenística su materialidad; cfr. A. RICHARDSON, *An Introduction to the Theology of the New Testament* (Londres, 1958) 44.

31. Ioh 14, 19; Heb 2, 9; 11, 27. Aquí abajo, la lucidez es siempre imperfecta; no es más que claroscuro (2 Cor 5, 7) o la visión de una imagen reflejada en un espejo (1 Cor 13, 12; AGAPÈ II, pp. 95 ss.; N. HUGUEDÉ, *La Méthaphore du Miroir,* Neuchâtel-París, 1957).

32. 2 Cor 1, 12; cfr. 1 Cor 1, 17-2, 5. Hace falta volverse loco según la carne para convertirse en sabio según Dios (3, 18-20). Los nicolaítas querrán "conocer las profundidades de Satán" (Apc 2, 24). Cfr. CH. MASSON, *Vers les sources d'Eau Vive* (Lausana, 1961) 189-207.

revelación [33]. Pero si su reacción extrema, a la manera semítica, puede dar en algunos pasajes la impresión, de una condena irremediable de las investigaciones de la razón en la esfera de la fe, por otra parte no hay que olvidar que nadie como el Apóstol ha exaltado la dignidad y la importancia del conocimiento religioso, cuyo desarrollo marca el progreso mismo de la vida cristiana [34].

El cristianismo es una gnosis cuyos doctores son los Apóstoles (2 Cor 2, 14; 6, 6), puesto que consiste en conocer al único verdadero Dios y a su Hijo Jesucristo [35]. La generación como hijo de Dios en el Bautismo comunica precisamente al hombre nuevo una facultad de conocimiento adecuada al mundo divino en el que a partir de ahora se introduce [36]. En este sentido, todo creyente puede calificarse de gnóstico o de sabio en las cosas divinas, en cuanto que se apoya en el testimonio de Cristo y acepta y asimila su revelación [37]. San Pablo, los profetas y los doctores se hallan dotados de carismas de sabiduría y de gnosis para comunicar a todos las verdades de la fe y facilitarles su comprensión más honda [38].

Pero ni la Biblia, ni la tradición cristiana proponen una doctrina abstracta, o una enseñanza especulativa, o una filosofía. Si Dios ha-

---

33. Cuando Santiago disuade a sus lectores de asumir el oficio de Maestro (διδάσκαλοι, instructores, educadores = Rabbi), aureolado siempre de un prestigio incomparable (Eccli 38, 24 ss.; Sap 8, 10; Mt 13, 7-8), desconfía sobre todo de la incompetencia de doctores improvisados (Iac 3, 1; cfr. Act 15, 24; Gal 2, 12); del mismo modo que las Pastorales pondrán en guardia contra los pseudo-maestros, meros charlatanes, más ricos en palabras que en pensamientos.

34. Pablo se consagra tanto a la evangelización de los hombres cultos como de los rudos, σοφοῖς τε καὶ ἀνοήτοις (Rom 1, 14). Heb 5, 12 observa que después del tiempo de su conversión, los doctores debieran haber superado el estadio de los primeros rudimentos de la fe y haberse convertido en Maestros (ὀφείλοντες εἶναι διδάσκαλοι), conociendo a fondo "la doctrina de justicia".

35. 2 Cor 4, 6; Phil; 3, 8; Col 2, 2; cfr. Ioh 17, 3; L. CERFAUX, *Le Chrétien* (París, 1962) 266 ss., 461 ss.

36. Col 3, 10; Heb 8, 11; cfr. Rom 8, 15-16; Gal 4, 8-9. Sobre el papel de la inteligencia en la Revelación, cfr. *Recueil L. Cerfaux* (Gembloux, 1962) III, pp. 351-360.

37. 1 Cor 1, 5-6; 2 Cor 8, 7: "Abundáis en todo, en fe, en palabra, en ciencia, en toda obra de celo y en amor"; Rom 15, 14: "Tenéis la plenitud del conocimiento".

38. 2 Cor 11, 6; 1 Cor 12, 8: "A uno le es dada por el Espíritu la palabra de sabiduría; a otro la palabra de gnosis, según el mismo Espíritu"; 13, 2: "Aunque conociera todos los misterios (por la sabiduría, 1 Cor 2, 7) y toda la gnosis"; vv. 8, 9, 12. Es imposible precisar la diferencia exacta entre estos dos carismas de enseñanza (cfr. R. BULTMANN, art. γιγνώσκω en G. KITTEL, *Th. Wört.* I, 707, n. 73, quien además observa en la p. 690 que γιγνώσκων = σοφός en PLATÓN, *Rep.* I, 347 *d;* cfr. Dan 1, 4. 17, *Th.*). La gnosis, esfuerzo de penetración intelectual y de investigación especulativa, sería más bien patrimonio de los doctores; mientras que la sabiduría, dispensada por los predicadores y los pastores, expondría armónicamente las verdades de la fe, subrayando sus conexiones, sus dependencias y su lugar exacto en la economía revelada. Son dos modos conexos de presentar las riquezas del misterio (Rom 11, 33; Col 2, 2). Cfr. M. DE GOEDT, *L'Extase dans la Bible,* en *Dictionnaire de Spiritualité,* IV, 2072-2087.

bla a los hombres es para revelarles el camino de la salvación, los medios concretos para aproximarse a El. Es decir, que el objeto de la gnosis o de la epignosis es idéntico al de la fe [39], primero y ante todo la voluntad de Dios en sus designios eternos y sobre todo en sus determinaciones más concretas [40]. El creyente gnóstico no es un intelectual, sino un hombre de buen juicio moral que discierne el bien y el mal [41] y sabe conducir su vida exactamente según los principios del Evangelio [42]. Cuando San Pablo, por ejemplo, dice a los corintios: "Todos nosotros tenemos la gnosis" [43], se refiere primero a la existencia del único Dios verdadero y, a la vez, a la inanidad de los ídolos y de los sacrificios que se les ofrece; pero de esta "ciencia" resulta la convicción de conciencia de que es perfectamente legítimo comer carne de animales inmolados en los templos paganos. Poco tiempo más tarde, en la iglesia de Roma se plantea un problema análogo, y en este caso el Apóstol apela a la fe para discernir la licitud de la manducación.

No obstante, los fieles de una y otra comunidad no siempre adoptan la misma actitud: aunque profesan el mismo *credo,* no emiten necesariamente el mismo juicio práctico sobre determinado acto a hacer o a evitar. Tal vez es porque son más o menos inteligentes, pero sobre todo es porque el conocimiento religioso viene dado primero

---

39. Philm 6: "Que la comunicación de tu fe venga a ser eficaz en orden a Cristo, en el conocimiento perfecto (ἐν ἐπιγνώσει) de todo el bien que hay en nosotros"; cfr. Rom 12, 6: κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως (cfr. la fe común de Tit 1, 4). Si los doctores inspirados instruyen, se dirigen al corazón tanto como al espíritu, porque "edifican" el cuerpo de Cristo, el cual sólo puede crecer en la caridad (Eph 4, 9 7-16).

40. Col 1, 9, ἵνα πληρωθῆτε τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ θελήματος αὐτοῦ ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ συνέσει πνευματικῇ; Eph 1, 9, 17-18. El conocimiento de la verdad (Heb 10, 26; Tit 1, 1) es el de la voluntad salvífica de Dios, expresada en el mensaje evangélico; cfr. *supra* pp. 263 ss. De modo semejante, en Qumrán el conocimiento religioso está esencialmente ordenado a la práctica (*Manual,* V, 10-12, 21; VIII, 9-10), y la revelación de los secretos divinos ordena la conducta de los fieles (*Doc. Dam.* III 13-16; cfr. M. BURROWS, *The Discipline Manual of the Judaean Covenanters,* en *Oudtestamentliche Studiën,* 1950, pp. 168 ss.; ST. LYONNET, *L'Etude du milieu littéraire et l'exégèse du Nouveau Testament,* en *Biblica,* 1956 p. 5 ss., 33; M. BLACK, *The Scrolls and Christian Origins,* Londres, 1961, pp. 119 ss.).

41. Phil 1, 9-10: περισσεύῃ ἐν ἐπιγνώσει καὶ πάσῃ αἰσθήσει, εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς τὰ διαφέροντα (AGAPÈ II, pp. 233 ss.; J. M. GONZÁLEZ RUÍZ, *Sentido comunitario-eclesial de algunos sustantivos abstractos en San Pablo,* en *Sacra Pagina,* París-Gembloux, 1959, II, pp. 322 ss.); Heb 5, 14: τὰ αἰσθητήρια γεγυμνασμένα ἐχόντων πρὸς διάκρισιν καλοῦ τε καὶ κακοῦ. La gnosis de los perfectos es ante todo una "diagnosis", un discernimiento de los verdaderos valores religiosos y morales (cfr. el discernimiento de espíritus de 1 Ioh 2, 21; 4, 1-2; 1 Thes 5, 19-22); de ahí "la renovación del *noûs* para discernir la voluntad de Dios" (Rom 12, 2).

42. Cfr. R. M. POPE, *Faith and Knowledge in Pauline and Johanine Thought,* en *The Expository Times,* XLI, (1930) 421-427. Cuando 1 Pet 3, 7 pide a los maridos que se conduzcan con sus mujeres κατὰ γνῶσιν, se dirige a cristianos "esclarecidos" por la fe, y que, en la vida común, tienen en cuenta la debilidad pero también la dignidad de su esposa.

43. 1 Cor 8, 1; cfr. 1 Ioh 2, 20: "Todos sabéis".

en función de la iluminación divina, fuente de toda sabiduría [44], y luego de las disposiciones morales, que procuran la inteligencia del corazón [45]; entre todas éstas, destaca la práctica de la caridad fraterna (cfr. Eph 4, 15), no sólo porque el amor capta mejor que el espíritu los matices del bien y de la verdad en el orden moral, sino también porque procura un tipo de conocimiento que en cierto modo imita a la ciencia misma de Dios [46].

Cuando el creyente, por la posesión y el ejercicio de todas las virtudes, ha superado la edad infantil y alcanza una madurez espiritual [47], se halla en disposición de recibir alimento sólido y de asimilar un conocimiento religioso más profundo, calificado como "sabiduría de Dios" [48]. Este conocimiento engloba el plan redentor, la predestinación, los decretos divinos, el *pondus* de la gloria celeste, la providencial ordenación del mal al bien en favor de los elegidos, la mediación de Cristo, la inteligencia de las Escrituras, las relaciones de las dos Alianzas respecto al Salvador, etc. Todos estos elementos del "misterio" corresponderían bastante bien a nuestra "teología", pero precisando que están centrados en Cristo [49] y, por otra

---

44. Iac 1, 5; 3, 13. Gnosis y sabiduría son dones del Espíritu Santo (1 Cor 12, 7-11). Abundancia de gracia y profusión de conocimiento van paralelos (Eph 1, 7-9; 2 Pet 1, 2; 3, 18).

45. 2 Pet 1, 5-8 exige añadir a la fe todas las demás virtudes: rectitud de alma, probidad de conciencia, dominio sobre sí mismo, templanza, paciencia piedad, amor fraterno virtudes que no son estériles sino que dan fruto para el conocimiento. El que no las posee está como cegado por sus pasiones; miope (μυωπάζων, v. 9), no llega a discernir el camino y vacila Cfr. Col 1, 10: "Daréis fruto en buenas obras de todo género y creceréis en el conocimiento de Dios"; Ioh 3, 21. La verdad religiosa no es percibida más que por los corazones puros, los cuales "ven" (Mt 5, 8). La práctica del bien lleva a la luz. Cfr. R. VOLKL, *Christ und Welt nach dem Neuen Testament*, Würzburg, 1961, pp. 213 ss.

46. 1 Cor 8, 2-13 (cfr. AGAPÈ I, pp. 222 ss.; II, pp. 46 ss.); esta perícopa pudiera titularse: la ortodoxia nada es sin la caridad, ni tampoco el genio ni el heroísmo 13, 1-4).

47. Οἱ τέλειοι (1 Cor 2, 6) son los cristianos "acabados, perfectos" en la fe, vivida con fidelidad. Han superado el estado carnal de los neófitos (3, 3) y son dóciles a las mociones del *pneuma* divino; son los πνευματικοί (v. 1) y esta espiritualización les hace capaces de comprender mejor los misterios de la fe; cfr. K. PRÜMM, *Zur Phänomenologie des paulinischen Misterion*, en *Biblica* (1956) 152 ss.; P. J. DU PLESSIS, ΤΕΛΕΙΟΣ. *The Idea of Perfection in the New Testament* (Kampen, 1959) 178 ss.; J. COPPENS, *Le "Mystère dans la théologie paulinienne et ses parallèles qumrâniens*, en *Recherches Bibliques*, V (París, 1960) 152 ss.

48. 1 Cor 2, 6-7. Cfr. W. STÄHLIN, *Zum Verständnis von 1 Cor 2, 6-8*, en *Verbum Dei manet in aeternum. Festschrift O. Schmitz* (Witten, 1953) 94-102; H. FR. VON CAMPENHAUSEN, *Tradition und Leben. Kräfte der Kirchengeschichte* (Tübingen, 1960) 17-47; A. MANDOUZE, *Intelligence et sainteté dans l'ancienne tradition chrétienne* (París, 1962) 51 ss.

49. 1 Cor 1, 25: Cristo, sabiduría de Dios; v. 30: "Cristo Jesús, que ha venido a ser, de parte de Dios, nuestra sabiduría tanto nuestra justicia como nuestra santificación y redención"; Eph 1, 10. Es aquí sobre todo donde el "conocimiento" del cristiano se distingue de la gnosis pagana o herética. Sobre la existencia de Dios cognoscible por sus obras, la incognoscibilidad de la esencia divina y las percepciones de la experiencia mística, cfr. A.

parte, que están "inspirados"; porque el Espíritu que escruta las profundidades de Dios comunica el νοῦς de Cristo a los espirituales (1 Cor 2, 10-11. 16), e incluso un lenguaje apropiado a las realidades divinas (v. 13). La perfección de la virtud de la fe consiste, por tanto, en esas profundas intuiciones religiosas, en el sentido del misterio divino —sin jamás perder contacto con la revelación histórica de Dios en Jesucristo—, en la amplitud de la investigación a la vez que en la percepción de las conexiones de cada verdad en la unidad de la causa: la sabiduría divina; un sentimiento de realidad, una experiencia personal de los *prágmata* celestes —que supone una intervención de la caridad [50]— en fin, una aptitud para traducir estas convicciones y estos "*noémata* en Cristo Jesús" [51].

J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trimegiste,* I, pp. 15 ss.; II pp. 574 y siguientes; III, pp. 56 ss. y *passim;* B. BRO, *Connaître Dieu?,* en *La vie Spirituelle,* 477 (1961) 477.

50. Cfr. 1 Cor 13, 9-12; Ioh 10, 14; 14, 21; 1 Ioh 2, 3-5 (AGAPÈ, II, pp. 212 ss.). El *agape* del hijo de Dios tiene la persuasión del amor del Padre del que es objeto, cuya experiencia saborea, cuyos secretos y dimensiones descifra. Sabe que "conoce" a Dios porque su contacto vivo con El es una revelación personal y actual del misterio de la presencia. Cfr. el bello comentario de M. KOHLER, *Le coeur et les mains* (Neuchâtel, 1962) 48 ss.

51. Phil 4, 7; cfr. 2 Cor 4, 13.

Apéndice VIII

¿ESTA MENOS POBLADO EL CIELO QUE EL INFIERNO?

Los rabinos se preocupaban mucho del número de los elegidos y de las condiciones para ser admitidos en el mundo venidero [1]. Por encima de su diversidad de opiniones, todos estaban de acuerdo en exigir la práctica de las buenas obras y en reconocer que el pueblo entero de Israel se salvaría después de la resurrección [2]. Pero como los impíos constituyen la gran mayoría de la humanidad, de ordinario pensaban que "el Altísimo ha reservado a muy poca gente el mundo del más allá. Este mundo, lo ha hecho para todos; pero el mundo futuro, solamente para algunos ...Todos han sido creados, pero pocos se salvarán" [3]. Esta opinión a veces la expresaban con ferocidad [4], otras veces la justificaban mediante una razón que debía

---

1. M. J. Lagrange, *Le Messianisme chez les Juifs* (París, 1909) 165 ss.: J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien* (París, 1934) I, pp. 508 ss.

2. Se distinguía el período intermedio entre la muerte individual y la resurreción general, en que los salvados serían pocos, de la época que seguiría a la salvación: "todo Israel participará en el mundo venidero" (*Sanhedr.* X, 1; cfr. H. L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament*, Munich, 1922, I, p. 883; cfr. Rom XI 26: "y así todo Israel será salvado", con la exégesis de L. Goppelt, *Christentum und Judentum*, Gütersloh, 1954, pp. 120 ss.). Cfr. J. B. Frey: "Se entendía que el mero hecho de ser hijo de Abrahán y de llevar el signo de la Alianza aseguraba la salvación eterna" (*Corpus Inscriptionum Iudaicarum*, Ciudad del Vaticano, 1936, I, p. CXXXVI).

3. *IV Esdr.* VIII, 1-3; "Los que se pierden son más numerosos que los que se salvan, como las olas de un río en comparación con una gota de agua" (IX, 15; cfr. *Apoc. Syr. Bar.* XLIV, 15). Por el contrario R. Eliezer el galileo asegura que en el día del juicio Dios hará vencer la balanza por una sola buena acción contra 999 ángeles acusando de faltas (*Quiddushin*, 61 *d*).

4. El Altísimo ha preparado la Gehenna desde toda la eternidad (*IV Esdr.* VII, 37, 70). Preguntando un filósofo a R. Gamaliel, R. Josué, R. Eliezer y R. Aqiba en qué podía ocuparse Dios una vez acabada la creación, le contestaron: "A partir de ese mismo momento, la gehenna es caldeada para los impíos. Sí, ¡ay del mundo! ¡qué desgracia que exista para él un Juicio!" (*Ber. r.*, fin); "el rostro de esta generación, como la cara de los perros" (*Derek 'eres zutta*, 10; citado por L. Gry, *Les Dires prophétiques d'Esdras*, París, 1938, p. CXXII). Sobre la concepción cristiana del infierno y de su fuego leer las reflexiones de J. A. Robilliard y de G. Lefebvre, en *La Vie Spirituelle*, n. 490 (Enero, 1963) 29-48.

seducir a muchos teólogos: lo precioso y lo raro se estima más que lo vil y lo abundante, las piedras preciosas tienen más valor que el hierro o que el plomo [5]; así Dios sólo piensa en los justos y apenas se inquieta por la suerte de los malos: "Será mayor mi alegría por unos cuantos justos llamados a la vida, que mi pena a causa de los numerosos impíos que se han de perder" [6].

I. Así resulta normal que a finales del año 29, poco antes de la fiesta de la Dedicación (cfr. Ioh 10, 22), un desconocido, tal vez un discípulo, se acercara a Jesús, maestro de sabiduría, para pedirle su opinión sobre esta clásica "cuestión" teológica: "Señor, ¿son pocos los que se salvan? εἰ ὀλίγοι οἱ σωζόμενοι? El respondió: Esforzaos en entrar por la puerta estrecha, porque os digo que muchos intentarán entrar y no lo conseguirán —πολλοὶ ζητήσουσιν εἰσελθεῖν, καὶ οὐκ ἰσχύσουσιν— ...Quedaréis fuera y os pondréis a llamar a la puerta diciendo: Señor, ábrenos. Pero El os responderá: No sé de dónde sois. Entonces empezaréis a decir: Hemos comido y bebido en tu presencia y tú has enseñado en nuestras plazas. El os dirá: No sé de dónde sois. Apartaos de mí, operarios de iniquidad... Y vendrán de oriente y de occidente, del norte y del mediodía, para sentarse a la mesa en el reino de Dios" (Lc 13, 23-29).

Lo mismo que se negó a revelar la época de su Parusía, que es un secreto del Padre (Mt 24, 36), Jesús se niega a contestar cuando intentan mezclarle en un debate de escuela o cuando le preguntan de un modo indiscreto [7], y oportunamente subraya el deber práctico que corresponde a cada uno de encaminarse por la buena senda [8]:

5. La escatología pagana sólo reservaba la felicidad del otro mundo a un pequeño número de virtuosos (PLUTARCO, *De genio Socratis*, XXIII, 593 *b, d*). "No sabes en qué estado han sumido a los hombres la ignorancia y el error... sólo un pequeño número tiende sus oídos hacia la verdad" (LUCIANO, *Car.* 21).

6. *IV Esdr.* VII, 59-60; es casi lo contradictorio de Lc 15, 7. 10. 32, que denuncia esta apreciación de los escribas y fariseos (vv. 2-3); vid. el autor de los *Ps. de Salomón*, III, 7, 13; XIII, 7, 10; XV, 13, 15 (cfr. J. O. DEIL, *The religious Background of the Psalms of Salomon*, en *Rev. de Qumrân*, X, 1961, pp. 241-258; H. BRAUN, *Gesammelte Studien zum Neuen Testament*, Tübingen, 1962 pp. 8-69); FILÓN *De praem.* 23: "Todas esas masas de gentes que han vivido en la injusticia no valen lo que un solo hombre cuya vida sea justa". Pero el mismo autor se pregunta en otro lugar por qué Dios infundió su *pneuma* en una inteligencia nacida de la tierra y no en una inteligencia nacida a su imagen, y responde: Dios ama el prodigar, y concede sus bienes a todos, incluso a los imperfectos que no sacarán un gran provecho. Precisamente con ellos se revela al máximo la sobreabundancia de su riqueza y de su bondad (*De leg. alleg.* I, 34).

7. "¿Quién es mi prójimo?" (Lc 10, 29); "¿Eres tú el Mesías?" (22, 67; cfr. Mt 21, 27); "Di a mi hermano que divida la herencia" (12, 13); "Señor, ¿y éste, qué?" (Ioh 21, 21).

8. Cfr. Mt 7 13-14: "Entrad por la puerta estrecha, porque ancha es la puerta y espaciosa la senda que lleva a la perdición, y son muchos los que por ella entran. ¡Qué estrecha es la puerta y qué angosta la senda que lleva a la vida, y cuán pocos los que dan con ella! (ὀλίγοι εἰσιν οἱ εὑρίσκοντες). Es sabido que el tema de los senderos —el uno fácil, que conduce a la catástrofe, el otro arduo, que encamina hacia la felicidad— data de HESÍODO (*Trab.* 287 ss.) y se encuentra en el mito de Hércules en la en-

No especuléis sobre cifras y estadísticas, sino comportaos de tal modo que pertenezcáis al grupo de los que se salvan [9]; el presente inmediato y concreto tiene más importancia que el futuro, ya que este último depende del primero. El problema no sólo se desplaza cronológicamente, sino que se invierte en sus datos esenciales. Ya no se trata de "saber" si serán salvados por Dios (el pasivo σωζόμενοι) pocos hombres o muchos; lo que importa es el esfuerzo que cada uno debe poner personalmente. El primer sentido de la respuesta parece ser, por tanto: "Eso depende de vosotros".

Los versículos 25-26 precisan que la sentencia del Señor no tiene el valor de un axioma teológico universal. El Señor se dirige a los que le están escuchando, a la generación contemporánea a la que ha calificado de "generación mala" (Lc 11, 29), especialmente a los escribas y fariseos (ibid. vv. 37-54). Imbuídos de sus privilegios religiosos, viven en una seguridad ciega, han perdido toda lucidez espiritual (vv. 33-36) y no saben discernir los signos de los tiempos (12, 56). El castigo es inminente; dentro de poco será demasiado tarde (Lc 13, 6-9; Mt 23, 37) y la vocación salvadora se dirigirá a otros (Mt 21, 43; cfr. 15, 13). Jesús, amenazado por Herodes (Lc 13, 31), abandonado por numerosos discípulos (Ioh 6, 66), rechazado por su propia nación (Ioh 1, 10-11) y preparándose para morir (Lc 13, 31), multiplica sus llamadas a la conversión (vv. 1-5) e insiste en su urgencia: "Se le pedirá cuenta *a esta generación*" (Lc 11, 50-51) de su repulsa obstinada. En este contexto histórico, es casi cierto que muy pocos judíos contemporáneos del Señor se verán salvos, al menos de la catástrofe del año 70 [10].

Pero la última respuesta del Señor descubre aún otra perspectiva: si los israelitas de los años 27-30 son en gran parte reprobados, en cambio una inmensa multitud de paganos se salvará (Lc 13, 29). Se podría glosar así: No voy a precisaros el número de los elegidos. Lo que sí quiero deciros es que si continuáis como hasta ahora, no seréis admitidos en el Reino. Pero si tanto os interesa saber si habrá muchos que se salven... pues bien, sí; vendrán de todos los puntos cardinales y una multitud de creyentes será admitida con el mismo

---

crucijada, explotado por Pródico (JENOFONTE, *Mem.* II, 1, 21), y en los Pitagóricos, que lo simbolizan por la letra Y (F. CUMONT, *Lux Perpetua*, París, 1949, pp. 278 ss. G. MEAUTIS, *Les Pélerinages de l'âme*, París, 1959, pp. 9 ss.). Conserva su orientación escatológica en el siglo I en el *Cuadro de Cebes*, XV, 2 ss., XVI, XVII, 1; XXIV, 2 ss. Cfr. LUCIANO *Maestro de Ret.* 6; R. JOLY, *Le Tableau de Cébès et la Philosophie religieuse*, Bruxelas, pp. 40 ss., 61). En el judaísmo, cfr. supra p. 383.

9. El imperativo presente de acción continua: ἀγωνίζεσθε es muy fuerte: desde ahora y sin tregua ejerced una energía concentrada, luchad, forzad el paso; cfr. 1 Tim 6, 12: ἀγωνίζου τὸν καλὸν ἀγῶνα τῆς πίστεως, ἐπιλαβοῦ τῆς αἰωνίου ζωῆς, εἰς ἣν ἐκλήθης.

10. Sobre la repulsa de los judíos a recibir el Evangelio, cfr. Mt 23, 34-36 (S. LEGASSE, *Scribes et disciples de Jésus*, en *R. B.* 1961, pp. 323 ss.); Act 13, 46; 28, 24-28 (A. CHARUE, *L'incredulité des Juifs dans le Nouveau Testament*, Gembloux, 1929).

título que la posteridad fiel de Abrahán... —Exactamente todo lo contrario de lo que imaginaban los judíos [11].

II. En el mismo sentido hay que entender la sentencia: "Muchos son los llamados y pocos los escogidos, ciertamente pronunciada por el Maestro, pero que es imposible situar en un texto evangélico y en un contexto histórico seguros [12]. Este dicho independiente se presenta en forma de proverbio [13], cuya significación, por tanto, varía según las circunstancias de su empleo. Los *llamados* son sin ninguna duda *todos* los miembros de la nación teocrática [14]; normalmente, los

---

11. Es cierto que, después del ejemplo de la viuda de Sarepta y de Naamán el Sirio (Lc 4, 25-27), la pertenenecia a Israel no crea ya un título exclusivo para recibir los dones divinos: extranjeros y paganos pueden igualmente beneficiarse de los favores de Dios (cfr. CH. MASSON, *Vers les sources d'Eau vive*, Lausanne, 1961, pp. 56 ss.). Así cada alma recibe lo que espera de Dios; no tiene más que escoger por sí misma la misericordia: "El juicio será sin misericordia para el que no ha hecho misericordia. La misericordia se ríe del juicio" (Iac 2, 13, καταυχᾶται; cfr. Rom 11, 18). Léase I. CONGAR, *La Miséricorde attribut souverain de Dieu*, en *La Vie Spirituelle* 482, (1962) 380-395; B. BRO, *Miséricorde et Justice*, ibid. pp. 396-410.

12. Πολλοὶ γὰρ εἰσι κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοι, muy poco atestiguado por los manuscritos al final de la parábola de los obreros contratados para la viña (Mt 20, 16 *b*; cfr. S. C. E. LEGG, *Evangelium secundum Mattheum*, Oxford, 1940), es omitido por casi todos los editores modernos (cfr. M. HERMANIUK, *La Parabole évangelique*, París-Lovaina, 1947, p. 234; J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*, 3.ª ed. Göttingen, 1954, p. 20). E. SUTOLIFFE (*Many are called but few are chosen*, en *The Irish theological Quarterly*, 1961, pp. 126-131) intenta, no obstante, unirlo al contexto: Jesús llama a todos los hombres disponibles, pero sólo escoge a un pequeño número para gratificarlos con una generosidad suntuosa; ninguno es rechazado, pero la recompensa es muy variable. La unanimidad diplomática, con muy ligeras variantes, está a favor de Mt 22, 14, como conclusión de la parábola del festín de bodas y del vestido nupcial; pero no se sabe quién pronuncia esta máxima: ¿el rey? ¿Jesús? ¿el evangelista? (cfr. J. JEREMIAS, *o. c.*, pp. 82, 86; J. SCHMID, *Das Evangelium nach Matthäus*, 3.ª ed., Regensburg, 1956, p. 308; K. H. REGENSTORF *Die Stadt der Mörder*, en *Festschrift J. Jeremias*, Berlín, 1960, pp. 106-129) y D. BUZY busca demostrar que sólo se trata de un apéndice sobreañadido que no se puede interpretar en función del contexto (*Les Paraboles*, París, 1932, pp. 340 ss.). Estaría mucho más en su sitio como conclusión del episodio del joven rico que rechaza su vocación (Mt 19, 16-30; cfr. A. CARR, *The Gospel according to St. Mattewh, Cambridge*, 1887). En fin, pudo haber sido pronunciada en el transcurso de la última cena, después del anuncio de la traición de Judas: " Mientras comían dijo: En verdad os digo que uno de vosotros me entregará... mejor le fuera a ése no haber nacido" (Mt 26, 21. 24; cfr. Act 1, 25; J. PIROT, *Allégories et Paraboles dans la Vie et l'Enseignement de Jésus-Christ*, Marsella, 1943, p. 258).

13. Puede aproximarse el axioma griego: "Hay muchos invitados, pero pocos Bacantes (ZENOBIO, V, 77; DIÓGENES, VII, 86. Cfr. E. L. A. LEUTSCH, F. G. SCHNEIDEWIN, *Corpus Paroemiographorum graecorum*, Hildesheim, 1958, I, pp. 151, 201), tanto más cuanto que G. DALMAN (*Die Worte Jesu*, Leipzig, 1930, I, p. 97) restituye el correspondiente arameo de Mt.: "Muchos invitados (= llamados al festín), pocos escogidos".

14. Πολλοί en el sentido de "todos", cfr. Mc 10, 45; 14, 24; los "numerosos" (*rabim*: el conjunto de la comunidad) de Qumrán; cfr. J. JEREMIAS, *Der Gedanke des "Heiligen Restes"* im *Spätjudentum und in der Verkündung Jesu*, en *Z. N. T. W.* (1949) 193.

hijos de Jacob [15] o los descendientes de Abrahán [16] son también *elegidos* [17]. Pero ya en la antigua Alianza los violadores de la Ley quedaban separados de la comunidad de Israel (Ex 12, 19; Num 19, 13), y en la escatología neotestamentaria hay una distinción muy neta entre el número de los llamados a la salvación —Dios quiere salvar a todos los hombres (1 Tim 2, 4)— y los que de hecho llegarán a salvarse [18].

Pero aún aquí la oposición entre el gran número de llamados y el pequeño número de elegidos [19], se refiere ante todo a los judíos a quienes el Señor invitó a entrar en el Reino de Dios y rechazaron en masa su oferta [20]. Según la parábola de las nupcias reales, los

---

15. 1 Par 16, 13; Ps 106, 5; el pueblo de Israel (Dt 7, 6-7; Act 13, 17). Cfr. B. C. BUTLER, *Sprit and Institution in the New Testament* (Londres 1961) 12 ss.

16. Ser de la estirpe de Abrahán es prenda de salvación (Act 13, 26; cfr. Lc 19, 9-10; Gal 3, 29); pero Juan el Bautista y Jesús denuncian esta ecuación (Mt 3, 9; Ioh 8, 33. 37. 39; cfr. Lc 16, 22-30). Igualmente FILÓN, quien opone el judío, "el hombre de raza que ha falsificado su título de nobleza" y será precipitado al infierno, al buen extranjero: "el que ha ido espontáneamente a Dios y en recompensa perfectamente adecuada ha recibido la garantía de un lugar en el cielo que se puede describir" (*De praem.* 152).

17. Puesto que la Iglesia de Cristo es el Israel de Dios (Gal 6, 16), análogamente se dirá que sus miembros son los elegidos (Eph 1, 4; Col 3, 12; 1 Pet 1, 1); pero la noción paulina de "vocación" es completamente distinta (cfr. Rom 7, 30; AGAPÈ I, pp. 248 ss.) y no ha sido explotada aquí (D. WIEDERKEHR, *Die Theologie der Berufung in den Paulusbriefen*, Friburgo, 1963). Según el Apóstol, la llamada es eficaz e inmutable (Rom 11, 29; cfr. Act 2, 39). Para Jesús, sólo se trata de *invitados*, que desprecian la "vocación" por negarse a oír y según la mala disposición de su corazón; de ahí: "El que tenga oídos para escuchar, que escuche" (Mt 11, 15; 13, 9. 43; cfr. H. BRAUN, *Spätjudischer-Häretischer und früchristlicher Radikalismus*, Tübingen, 1957, II, pp. 40 ss.). La reducción del número de los elegidos no proviene de una limitación de las elecciones divinas, sino de la incredulidad actual y concreta de los invitados convocados. Cfr. W. C. VAN UNNIK, *Le nombre des élus dans la Première Epître de Clément*, en *Rev. d'Histoire et de Philosophie religieuses* (1962) 237-246.

18. Esta separación escatológica entre el grande y el pequeño número es subrayada por E. LOHMEYER, W. SCHMAUCH, *Das Evangelium des Matthäus* (Göttingen, 1956) 320 ss.

19. ED. BOISSARD ha establecido sólidamente que el logion evangélico responde a un doble comparativo semítico: "En un mayor número son los llamados, en un menor número los elegidos" (*Note sur l'interprétation du texte: "Multi sunt vocati, pauci vero electi"*, en *Revue Thomiste*, 1952, páginas 569-585).

20. "La parábola estaba perfectamente en su sitio después de las dos precedentes, mostrando a los jefes de Israel que iban a la ruina si rehusaban la invitación del Salvador, y previniendo a los que la aceptaran de las condiciones exigidas para participar en su reino" (M. J. LAGRANGE, *Evangile selon saint Matthieu*, París, 1927, p. 426; cfr. *R. B.* 1930, p. 614. E. LINNEMANN, *Überlegungen zur Parabel vom grossen Abendmahl*, en *Z. N. T. W.* 1960, pp. 246-255). Así lo comprendía la *Epístola de Bernabé*: "Aún nos queda, hermanos, una cosa por considerar: cuando después de tales signos y prodigios cumplidos en Israel, les vemos no obstante abandonados, pongámonos en guardia, no vaya a haber también entre nosotros y muchos llamados, pero pocos elegidos" (IV, 14, citado por ED. MASSAUX *Influence de l'Evangile de saint Matthieu sur la Littérature chrétienne*, Lovaina-Gembloux, 1950, p. 73). Para P. BONNARD, la redacción tardía de Mateo recordaría a numerosos

primeros invitados fallaron y fueron sustituidos por otros, y entre estos últimos había uno que no llevaba el vestido adecuado; éste se ve expulsado [21] y aquellos, por su negligencia, tampoco participan en el festín [22]. El Señor no enseña nada sobre el número de los que se salvan, ni tampoco de una manera formal sobre el último destino de los que rechazan su llamada, pero define que hay menor número de escogidos que de llamados porque existen una serie de condiciones que es preciso cumplir para entrar en el reino: hay que mostrarse digno de la vocación recibida [23]. El elegido es siempre fiel y victorioso (Apc 17, 14).

III. Los teólogos han aportado al debate sobre el pequeño número de los escogidos y la posesión de la gracia el adagio: "Nadie sabe si es digno de amor o de odio", citando Eccl 9, 1. El texto sagrado es el siguiente: "He comprendido que los justos y los sabios y sus obras están en las manos de Dios. El hombre no conoce ni el amor ni el odio, y ambos son para el vanidad" (Trad. *Bibl. Jerusalén*). Cohelet, al comprobar que los justos no salen mejor parados que los malos en las coyunturas de la existencia, incluso en la muerte (vv. 4-6), renuncia a la ecuación tradicional: a los virtuosos les toca en suerte la dicha, y a los impíos la desgracia. En los acontecimientos que Dios dirige infaliblemente, la sabiduría humana es incapaz de discernir su sentido providencial: ¿están ordenados a purificar y a ejercitar la virtud del que es amado por Dios, o por el contrario a

---

pagano-cristianos de los años 80-90 las exigencias prácticas del evangelio paulino de la gracia: los κλητοί son todos los cristianos que viven en la iglesia a que se dirige Mateo los ἐκλεκτοί son tan sólo los que se muestran dignos de la gracia que les ha sido concedida, los verdaderos "justos" (*L'Evangile selon saint Matthieu*, Neuchâtel, 1963, p. 321).

21. Como este réprobo es único, San Jerónimo San Agustín San Gregorio, han visto en él el representante de todos los malvados; cfr. D. Buzy, *o. c.*, p. 339.

22. *El Evangelio según Santo Tomás*, descubierto en Khenoboskion en 1945, contiene nuestra parábola apenas transformada, pero que termina así: "Los compradores y mercaderes no entrarán en los lugares de mi Padre" (§ 68, ed. J. Doresse). Hacia el 80, Johanan b. Zakkai proponía una parábola análoga: "Un rey invitó a sus servidores a un festín, sin fijarles el momento. Los prudentes se prepararon y se quedaron a la puerta del rey, mientra los insensatos se fueron a su trabajo diciendo: ¿Hay un festín si uno mismo no se lo procura? De pronto, el rey llamó a sus servidores: los prudentes entraron perfectamente preparados, los insensatos entraron sucios como estaban. El rey mostró su alegría con los prudentes y se irritó contra los insensatos. Dijo: los que se han preparado para el banquete se sentarán y comerán y beberán; los que no se han preparado se mantendrán de pie y se quedarán como espectadores" (*Sabbat*, 153 *a;* cfr. *Midrash Eccl.* IX, 8).

23. "Muchos son llamados a entrar en el Reino, pero relativamente pocos obtienen la calificación necesaria y son definitivamente admitidos" (W. C. Allen,, *Gospel according to St. Matthew*, 3.ª ed., Edimburgo 1947 p. 236; A. H. Mc. Neille, *The Gospel according to St. Matthew*, Londres, 1952, página 317). Se subrayará por una parte la imposibilidad de determinar el valor teológico de un trazo parabólico (cfr. M. Adinolfi, *L'Insegnamento escatologico nelle Parabole*, en *Antonianum*, 1961, pp. 137 ss.); por otra parte, el hecho de que en la parábola de las minas o de los talentos, los que han recibido más son los que se muestran fieles (Lc 19, 12 ss.).

castigar a un culpable a quien Dios trata como tal? Ningún hombre puede saberlo, porque es impotente para escrutar los designios divinos [24]. Se puede por tanto estimar que la utilización de este texto en función de la conciencia de la intimidad divina es un contrasentido, o al menos una acomodación [25] condenada por la encíclica *Divino afflante Spiritu*.

IV. El teólogo bíblico, después de recoger los análisis y las precisiones de los exégetas, debe respetar el misterio del número final de los escogidos, que Cristo no ha querido revelar. Pero el conjunto del Nuevo Testamento, sobre todo los escritos de Pablo y de Juan, inclinan a favor de un gran optimismo soteriológico [26]. Es difícil admitir —desde el punto de vista bíblico— que Dios sea caridad y que haya sacrificado a su Hijo amado "para que el universo entero se salve—" (Ioh 3, 16-17), que Cristo haya venido a la tierra como médico, no para los sanos, sino precisamente para los enfermos (Lc 5, 31-32; cfr. Mt 15, 24), que haya sufrido pasión y muerte, que continúe en el cielo una intercesión a la vez todopoderosa, permanente y llena de compasión por la debilidad de sus hermanos (Heb 4, 15-16) "para salvarlos de manera definitiva" (ibid. 7, 25)... y que, sin embargo, el fruto de tanto amor y de tantos dones sólo favorezca a raros privilegiados. El Dios de la nueva Alianza conoce la miseria del hombre —cosa que ignoraba la Ley, y que continúan ignorando los predicadores semipelagianos— y el Evangelio es una fuerza eficaz [27].

24. E. PODECHARD comenta: "*Qoh.* no se preocupa precisamente aquí de los sentimientos ocultos de Dios hacia los hombres, sino de las disposiciones de benevolencia o de disfavor que les testimonia a través de las intervenciones de su Providencia (cfr. 2, 24-25; 3, 13, 5, 18). Todo sucede desquiciadamente, al menos a los ojos del hombre, y el mundo parece marchar contra todo buen sentido, porque los acontecimientos no están regulados por la justicia y la sabiduría" (*L'Ecclésiaste*, París, 1912, p. 409).

25. D. BUZY, *L'Ecclésiaste* (París, 1943) 255.

26. "En la medida en que el hombre se adhiere a Dios por la esperanza, está seguro de su salvación (Rom 5, 5)..., porque la esperanza del hombre no es más que correspondencia al don que Dios nos ha hecho de su amor... La seguridad de la salvación cristiana entusiasma a Pablo, y querría hacer participar a sus cristianos de su certeza, fuerza de acción incomparable" (L. CERFAUX, *Le chrétien*, París, 1962, p. 198; cfr. H. BRAUN, *Gerichtsgedanke und Rechtsfertigungslehre bei Paulus* Leipzig 1930, pp. 59-65). "Pablo y los escritores del Nuevo Testamento no se plantean, salvo cuando tratan especialmente de moral, el caso de un bautizado que vaya por el camino de la perdición, contradiciendo las promesas del bautismo; un verdadero cristiano, por el simple hecho de serlo debe esperar firmemente que se encuentra en el número de los predestinados. Tal es el espíritu de Rom 8, 29-30 y de muchos otros pasajes" (E. B. ALLO, *Saint Jean. L'Apocalypse*, 3.ª ed., París, 1933, p. 352), especialmente de Ioh 10, 28-29. De hecho, San Ambrosio y San Jerónimo enseñaban que los cristianos pecadores en contraste con los impíos, se salvarían en virtud de la fe y del bautismo (cfr. G. BARDY, *Les Pères de l'Eglise*, en *L'Enfer*, París, 1950, pp. 213-219). Ver la relación entre πιστεύειν = ser cristiano (Ioh 4, 53; Act 16, 34; 17, 12; 18, 8; cfr. 13, 12. 48) y "El que crea y sea bautizado se salvará" (Mc 16, 15; cfr. Ioh 3, 18. C. H. DODD, *Historical Tradition in the fourth Gospel*, Cambridge, 1963, p. 357).

27. K. PRÜMM, *Das Dynamische als Grund —Aspekt der Heilsordnung in der Sicht des Apostels Paulus*, en *Gregorianum* (1961) 643-700.

ADDENDA

P. 1, n. 4. Añadir a la bibliografía de las *Teologías del N. T.,* L. H. MARSHALL, *The Chalenge of New Testament Ethics,* 6.ª ed. (Londres, 1964); R. SCHNACKENBURG, *Die neutestamentliche Sittenlehre in ihrer Eigenart im Vergleich zu einer natürlichen Ethik,* en J. STELZENBERGER, *Moraltheologie und Bibel,* Paderborn, 1964 (39-69); N. LAZURE, *Les Valeurs morales de la Théologie johannique* (París, 1965).

P. 2, n. 5. Después de P. RAMSEY, añadir: IDEM, *Deeds and Rules in Christian Ethics* (Scottish Journal of Theology, n. 11. Edimburgo-Londres, 1965), 1 ss., 94 ss.

P. 3. Sobre la especialidad del lenguaje de la revelación y el problema de una expresión humana de la Palabra de Dios, cfr. P. GRELOT, *La Bible Parole de Dieu* (París-Tournai, 1965), 82 ss., 123 ss., 347 ss. «El comienzo de los estudios es el examen de las palabras» (G. GERMAIN, *Epictète et la spiritualité stoïcienne,* París, 1964, p. 84).

P. 3, n. 10. Después de J. BARR, añadir: IDEM, *Old and New in Interpretation* (Londres, 1966), 34-102; después de A. N. WILDER, añadir: IDEM, *Eschatology and the Speech-Modes of the Gospel,* en *Dankesgabe an R. Bultmann* (Tübingen, 1964), 19-30 (procedente de la irrupción del reino de Dios en la tierra, se ha constituido un nuevo mundo, con sus medios de expresión propios); H. KOESTER, *Häretiker im Urchristentum, ibid.,* pp. 66 ss.

P. 4, n. 12, al comienzo. «Una palabra no vale solamente por el sentido que se le da *in abstracto;* según las circunstancias en que se emplea, y según la persona que la utiliza, la palabra alcanza una mayor o menor temperatura. El francés, que habla a menudo de la «fría razón», nos está advirtiendo bastante con ello de que el término se ha enfriado» (G. GERMAIN, *o. c.,* p. 26).

P. 4, n. 13, al final. E. M. SIDEBOTTOM (*The Christ or the fourth Gospel,* Londres, 1961, pp. 1 ss.) exige que se apele al mundo contemporáneo para determinar el pensamiento de un autor. También subraya que la teología bíblica no considera los libros sagrados como unidades aisladas, sino como un todo, y establece muchas diferencias entre judaísmo y helenismo. (P. 15).

P. 5, n. 15. FR. FESTORAZZI, *Una recente «Morale del Nuovo testamento» e il problema del Metodo,* en *La Scuola Cattolica* (1965), 217-221; M. M. LABOURDETTE, *Chronique de Théologie morale,* en *Rev. Thomiste* (1966), 277-281. La exposición más competente sobre teología bíblica es

de F. M. BRAUN, *Jean le Théologien* III (París, 1966), 1-16, donde se pone en práctica un excelente ejemplo de realización de este método.

P. 6, n. 20. La Escritura ha de leerse con y por la fe (H. URS VON BALTHASAR, *La Gloire et la Croix*, París, 1965, pp. 450-460; O. CULLMANN, *Le salut dans l'Histoire*, Neuchâtel, 1966, pp. 59 ss.).

P. 6, n. 21. *La Théologie du N. T.* de ED. HOSKINS, añadiendo las observaciones de A. M. HUNTER, *Modern Trends in New Testament Theology*, H. ANDERSON, W. BARCLAY, *Essays in Memory of G. H. C. MacGregor* (Oxford, 1965), 141 ss.; N. ALEXANDER, *The Unity Character of the New Testament Witness to the Christ-Event*, *ibid.*, pp. 9-33; J. S. STEWART, *The Christ of Faith.*, *ibid.*, pp. 261-262.

P. 7, n. 23, segunda línea, después de «Iglesia primitiva», cfr. A. SUHL, *Die Funktion der Alttestamentlichen Zitate und Anspielungen im Markusevangelium* (Gütersloh, 1965) 9 ss.

P. 10, n. 6. La *berith* es a la vez un compromiso determinado (promesa y obligación) y un tratado de vasallaje con Dios, a quien se reconoce como soberano. L. KRINETZKI, *Der Bund Gottes mit den Menschen* (Düsseldorf, 1963); R. E. MURPHY, *The Relationship between the Testaments*, en *CBQ* (1964) 349-359; D. J. MC CARTHY, *Treaty and Covenant* (Roma, 1963); FR. NÜTSCHER, *Bundesformular und «Amtsschimmel»*, en *Biblische Zeitschrift* (1965) 181-214.

P. 11, n. 9, después de J. L'HOUR, añadir IDEM, *La Morale de l'Alliance* (París, 1966) 19 ss., 53 ss., 75 ss.

P. 12, n. 15. Cfr. J. LE MOYNE, art. *Pharisiens*, en *DBS*, VII, 1028.

P. 12, n. 16. Sobre la importancia de la Ley (preexistente a la creación) en los Targums, cfr. R. LE DÉAUT, *La nuit pascale* (Roma, 1963) 227 ss. En todo el Deuteronomio (6, 5; 10, 12. 20; 11, 1. 13. 4-5; 30, 6. 16. 20), el *Codex Neofiti* substituye sistemáticamente al «amor a Dios» por el «amor a la Ley» (IDEM, *Liturgie juive et N. T.*, Roma, 1965, p. 62). En Jerusalén, Teodoto «construyó la sinagoga para la lectura de la Ley y para la enseñanza de los mandamientos» (Inscripción de la Sinagoga de los Libertos, *C. I. Jud.* 1404).

P. 14, n. 21. El legalismo en Qumrán está en la línea del Judaísmo farisaico, radicalmente opuesto al Evangelio, cfr. J. CARMIGNAC, *Un Qumrânien converti au christianisme: l'auteur des odes de Salomon*, en H. BARDIKE, *Qumran-Probleme* (Berlín, 1963) 9 ss.

P. 14, n. 22. Sobre el nomismo-legalismo, cfr. R. N. LONGENECKER, *Paul, Apostle of Liberty* (New York, 1964) 79.

P. 14, n. 23, al final: o que él se llame Entolios (de ἐντολή), *ibid.* II, 1438, *Supl. Ep. gr.* XVI, 843.

P. 14, n. 24. A. FINKEL, *The Pharisees and the Teacher of Nazareth* (Leiden, 1964); J. LE MOYNE, A. MICHEL, art. *Pharisiens*, en *DSB*, VII, 1064 ss.

P. 15, n. 28. Sobre la evolución de la pedagogía divina en la educación de la humanidad, cfr. P. GRELOT, *La Bible Parole de Dieu* (París, 1965) 122 ss.

P. 16, n. 31. Cfr. B. PERRIN, *La responsabilité pénale du mineur de vingtcinq ans en droit romain*, en *Mélanges A. Piganiol* (París, 1966) III, pp. 1455-1466.

P. 17, n. 33. El pedagogo, primero de los males que el niño ha de sufrir cuando llega a los siete años, es un acompañante servil (PLUTARCO, *Vida de Fabio*, V, 5). H. M. GALE, *The Use of Analogy in the Letters of Paul* (Filadelfia, 1964) 46 ss. E. SCHUPPE, art. *Paidagogos*, en PAULY-WISOWA, *Realencypl.* XVIII, 2375-2387.

P. 18, n. 40. Después de Heb 10, 1-10, añadir: I. BECK, *Altes und neues Gesetz*, en *Münchener theologische Zeitschrift* (1964) 127-142; J. D. M. DERRETT, *Fresh Light on Rom 7, 1-4?*, en *The Journal of Jewish Studies* (1964) 97-108; H. MUELLER, *The ideal Man as portrayed by the Talmud and St. Paul*, en *CBQ* (1966) 278-291.

P. 19, n. 42. Cfr. R. BRING, *The Message to the Gentils*, en *Studia Theologica*, XIX, (1965) 30-46. J. JERVELL, *Das gespaltene Israel und die Heidenvölker, ibid.*, pp. 68-96.

P. 21, n. 52, al final: Esta interpretación parece haber olvidado totalmente el sentido de 1 Cor 9, 21: «Llevo dentro de mí a Cristo como una ley». Cfr. J. TONNEAU, *Absolu et obligation morale* (París, 1965), C. COONEY, *Gospel and Rule as religious Law*, en *The American Benedictine Review* (1966) 217 ss. E. RANWEZ, *The Three Evangelical Counsels*, en C. DUQUOS, *Spirituality in Church and World* (New York, 1965) 75 ss.

P. 23, n. 59, al final. Cfr. S. LYONNET, *Le Nouveau Testament à la lumière de l'Ancien*, en *Nouvelle Revue Théologique* (1965) 561-587.

P. 25, n. 67. N. LAZURE, *Les Valeurs de la Théologie Johannique*, (París, 1965) 63 y 153.

P. 28, n. 83, 2.ª línea: Cfr. O. J. F. SEITZ, *James and The Law*, en F. L. CROSS, *Studia Evangelica*, II, (Berlín, 1964) 472-487. M. TREU, Νόμος βασιλεύς *alte und neue Probleme* en *Rhein. Mus.* (1963) 193-214 (= *P. Oxy.* XXVI, 2450). POLIBIO, VIII, 24: «Cavaro, rey de los gálatas de Tracia, tenía en su carácter un rasgo propio de un rey: era magnánimo» —βασιλικὸς ὑπάρχων τῃ φύσει καὶ μεγαλόφρων.

P. 30, n. 89. Sobre la eucaristía, cfr. E. KASEMANN, *Essays on New Testament Themes* (Londres, 1964) 108 y 135; G. D. KILPATRICK, *L'Eucharistie dans le N. T.*, en *Rev. de Théologie et de Philosophie* (1964) 193-204; J. COPPENS, *L'Eucharistie, sacrement et sacrifice de la nouvelle Alliance*, en *Recherches Bibliques*, VII (Brujas-Paris, 1965) 125-158; IDEM, *L'Eucharistie dans le N. T.*, en *Ephemerides Theol. Lov.* (1965) 143-147; J. J. VON ALLMEN, *Essai sur le Repas du Seigneur*, (Neuchâtel, 1966); C. SPICQ, *L'Autenthique participation au Repas du Seigneur*, en *Assemblées du Seigneur*, 54 (Saint-André-lez-Bruges, 1966) 27-40. Sobre Anámnesis y Memorial, cfr. S. DANIEL, *Recherches sur le vocabulaire du Culte dans la Septante*, (París, 1966) 225 ss.

P. 30, n. 90. Comparar 1 Cor 11, 20 y ATENEO VII, p. 726 (= F. JACOBY, *Fr. Gr. Hist.*, III, Berlín n. 241, 16, p. 1016) citando a Eratóstenes: «Como Tolomeo celebraba todo tipo de fiestas y de sacrificios, y especialmente en honor de Dionisos, Arsinoe III (su esposa) preguntó al que traía los

ramos qué día era y qué fiesta celebraban. Es la fiesta de la botella —respondió—. La gente se tiende sobre una capa de follaje, *se come lo que se ha traído y cada cual bebe su propia botella.* Cuando se alejó, la reina se volvió hacia el rey y dijo: estas fiestas son viles, porque inevitablemente acude a ella una mescolanza de gente de baja estofa que se reúne para ofrecer esos ágapes podridos e indecentes».

P. 32, n. 94, al final: cfr. R. DÉAUT, *La nuit pascale* (Roma, 1963) 66 ss. O. SCHILLING, *«Gedenken» und «Gedächtnis» in der Sprache der Bibel,* en *Lebengiges Zeugnis* 3 (1965) 30-37; P. BORGEN, *Bread from Heaven* (Leiden, 1965).

P. 32, n. 95, 6.ª línea: La fórmula de Mc 14, 24, puesta en hebreo o en arameo, equivale a: Esto es la nueva dispensación de la salvación por (en virtud de, ἐν instrumental) mi sangre (cfr. J. J. VON ALLMEN, *o. c.,* pp. 7, 24, 29); J. M. R. TILLARD, *L'Eucharistie Pâque de l'Eglise* (París, 1964) 59 ss., 86 ss., 100 ss., 176 ss.

P. 34, n. 108, al final: Cfr. S. J. DE VRIES, *Note concerning the Fear of God in the Qumran Schrolls,* en *Rev. de Qumran,* 18 (1965) 233-238.

P. 41, n. 141, 1.ª línea, después de Mc 4, 26-29; cfr. A. SUHL, *Die Funktion der Alttestamentlichen Zitate und Anspielungen im Markusevangelium* (Gütersloh, 1965) 154 ss.

P. 41, n. 142, al final: Cfr. K. D. WHITE, *The Parable of the Sower,* en *Journal of Theol. Studies* (1964) 300; J. DUPONT, *La Parabole du Semeur dans la version de Luc,* en *Festschrift E. Haenchen* (Berlín, 1964) 97-108. W. NEIL, *The Sower* (Mc 4, 3-8), en *Exp. Times,* 78 (1965) 74 ss. J. JEREMIAS, *Palästinakundliches zum Gleichnis von Säemann,* en NTS, 13 (1966) 58-53.

P. 42, n. 147, primera línea. Cfr. W. R. HUTTON, *Make a Tree Good?,* en *Exp. Times,* 75 (1964) 366 ss. Al final: σαπρός = lo que es rechazado (EPICTETO, IV, 5, 17), «podrido» (J. TAILLARDAT, *Les images d'Aristophane,* París, 1952, p. 53).

P. 47, n. 172, después de O. CULLMANN, añadir: IDEM, *Heils als Geschichte* (Tübingen, 1965) 10 ss., 60 ss., 104 ss. Al final de la nota añadir: Si no hay aceleración de la historia (D. HALEVY, *Essai sur l'accélération de l'histoire),* hay al menos relatividad del tiempo (R. SEDILLOT, *L'histoire n'a pas de sens,* París, 1965).

P. 47, n. 174; J. BETZ, *Vom Pascha-Mysterium,* en *Lebendiges Zeugnis,* 3 (1965) 73-100. W. STOTT, *A note on the Word* ΚΥΡΙΑΚΗ *in Rev. I, 10,* en *N. T. S.,* XII, (1965) 70-75 = Domingo, día de la celebración de la Eucaristía.

P. 47, n. 175, al final: el tiempo, momento oportuno de la buena acción (καιρός, εὐκαιρεια, EPICTETO, IV, 12, 17). V. GOLDSMIDT, *Le système stoïcien et l'idée de temps* (París, 1953) 159, 202 ss. I. RODRÍGUEZ, *Del «Kairos» clásico al de San Pablo* en *Helmantica* (1964) 122 ss.

P. 50, n. 190, al final: F. AUER, *Das alte Testament in der Sicht das Bundesgedankens,* en *Lex tua Veritas, Festschrift H. Junker* (Tréveris, 1961) 12.

P. 52, n. 198, al final. El Dios de la nueva Alianza no se arrepiente jamás, mientras que el de la Antigua lo hace 37 veces; cfr. A. W. ARGYLE, *God's Repentance and the LXX,* en *Expository Times,* 75 (1964) 367.

P. 53, n. 1, al final. Principio filoniano *(Quis rer. div* 278). S. LEGASSE, *Jésus, Juif ou non?* en *Nouvelle Rev. Théologique* (1964) 673-705; F. G. CREMER, *Die Fastensage Jesus Mk II, 20 und Parallelen in der Sicht der patristischen und scholastischen Exegese* (Bonn, 1965).

P. 55, n. 9, al final: A. D. NOCK, *Conversión, the old and the new in Religion from Alexander to Augustine of Hippo,* (Oxford, 1933); R. MICHIELS, *La conception lucanienne de la conversión,* en *Ephem. Theol. Lov.* (1965) 42-78; K. ROMANIUK, *Repentez-vous, car le Royaume de Dieu est tout proche* (Mt 4, 17, par.), en *NTS,* XII (1966) 259-269; A. M. DENIS, *Penitence,* en *DBS,* VII, 628 ss., 659.

P. 56, n. 20, línea 18. P. HADOT, Ἐπιστροφή et μετάνοια *dans l'histoire de la Philosophie,* en *Actes du XI Congrès intern. de Philosophie,* Bruxelles, t. XII (Amsterdam-Lovaina, 1953), 31-36.

P. 58, n. 26: H. THYEN, βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν en *Dankesgabe an R. Bultmann* (Tübingen, 1964) 87-125.

P. 58, n. 29, al final: H. BRAUN, *Die Täufertaufe und die qumranischen Waschungen,* en *Theologia Viatorum,* IX (1963) 1 ss.

P. 61: N. HOFER, *Das Bekenntnis «Herr ist Jesus» und das Taufen auf den Namen des Herrn Jesus,* en *Tübinger theolog. Quaartalschrift* (1965) 1-12.

P. 61, n. 45, al final: V. H. NEUFELD, *The earliest christian Confession* (Grand Rapids, 1963); R. A. BARCLAY, *New Testament Baptism. An external or internal Rite?,* en C. J. BLEEKER, *Initiation* (Leiden, 1965) 172-183.

P. 61, n. 46, al final: H. A. BRONGERS, *Die Wendung besêm jhwh, im Alten Testament,* en *ZATW* (1965) 1-20.

P. 62, n. 47: C. F. D. MOULE, *The Phenomenon of the New Testament* (Londres, 1967) 21-42.

P. 63, n. 52: Sobre Mt 28, 16-20, cfr. H. ANDERSON, *The easter Witness of the Evangelist,* en *Essays in Memory of G. H. C. Mac Gregor* (Oxford, 1965) 45-55; H. KOSMALA, *The Conclusion of Matthew,* en *Annual of the swedish theolog. Institute,* IV (1965) 132-147. Sobre ἐπέρωτήμα *stipulatio,* cfr. *Supl. Ep. gr.* XXI, 759, 2; DIETER SIMON, *Studien zur Praxis der Stipulationsklausel* (Munich, 1964); A. EHRHARDT, *The Framework of the New Testament Stories* (Manchester, 1964) 234 ss.

P. 66, n. 69: Sobre el principio de la contrapartida necesaria y de la transferencia por dinero, cfr. J. PH. LEVY, *Les ventes dans la Bible. Le transfert de propriété,* en *Mélanges Ph. Meylan* (Lausana, 1963) II, pp. 157-167.

P. 67, n. 78: Comentario de 1 Cor 6, 20; 7, 23: «Es necesario pagar el precio para ser propietario. La compra y la venta sólo tienen fuerza obligatoria, en lo que concierne a la adquisición, cuando el precio ha sido

entregado y las partes han observado los procedimientos legales» (TEOFASTRO, *Fragm.* 97; ESTOBEO, *Flor.* IV, 2, 20; t. IV, p. 129; cfr. PREAUX, *La Preuve,* en *Recueils de la Societé J. Bodin,* Bruselas, 1965, pp. 197, 200). «Cuando el vendedor haya entregado el *amphourion* (la tasa) y recibido el precio, ya no podrá intentar una acción contra el comprador» *(P. Halle = Dikaiomata,* I, 253). Cfr. la *Inscripción de Corinto,* VIII, 3, n. 530 *(Supl. Ep. Gr.,* XI, 154): «Euplous ha comprado la tumba de Anastasios (ἀγοράσας παρά) por una pieza y media de oro: le he dado el precio y he recibido la propiedad». Cfr. PH. MEYLAN, *Le paiement du prix et le transfert de la propriété de la chose vendue en droit romain classique,* en *Studi in onore de P. Bonfante* (Milán, 1930) 441-491; IDEM, *L'Origine de la vente consensuelle,* en *Rev. hist. de Droit français et étranger* (1931) 787-788.

P. 68: Sobre las facciones en Corinto, cfr. J. C. HURD, *The origin of I Corinthians* (Londres, 1965) 75 et *passim.*

P. 69, n. 76: R. C. TANNEHILL, *Dying and Rising with Christ* (Berlín, 1967) 75 ss.

P. 69, n. 86: Cfr. E. HAULOTTE, *Symbolique du vêtement selon la Bible* (París, 1966) 210 ss.

P. 69, n. 87, al final: K. H. SCHELKLE, *Wort und Schrift* (Düsseldorf, 1966) 216-226.

P. 71, n. 102, al final: N. LAZURE, *Les valeurs morales de la Theologie Johannique* (París, 1965) 66, 93 ss.

P. 72, n. 104, al comienzo: A. CAQUOT, *L'initiation dans l'ancien Israël,* en C. J. BLEEKER, *Initiation* (Leiden, 1965) 124 ss.

P. 73, n. 109: «El paralelo más significativo del bautismo cristiano no es el bautismo de los prosélitos, sino la circuncisión. No sólo porque estas dos instituciones marcan el ingreso en la Alianza y son el signo de pertenencia al pueblo de Dios, sino también porque el N. T. presenta el bautismo como la verdadera circuncisión espiritual, poniendo a ésta en relación con el misterio pascual» (Col 2, 11-14) (R. LE DÉAUT, *La Nuit pascale,* Roma, 1963, pp. 209 ss.).

P. 73, n. 116; La Iglesia es el cuerpo físico de Cristo, pero pneumático, espiritualizado. P. ANDRIESSEN *(La nouvelle Eve, corps du nouvel Adam,* en *Recherches Bibliques,* VII, 1965, p. 94, n. 3) cita a FILÓN, *Spec. leg.* III, 131, Virt. 103; FL. JOSEFO, *Guerra,* III, 104, 270, 279; *Ant.* VII, 66. Cfr. J. M. R. TILLARD, *L'Eucharistie Pâque de l'Eglise* (París, 1964) 45 ss.

P. 79, n. 146: P. COURCELLE, *Un vers d'Epiménide dans le «Discours sur l'Aréopage»,* en *Rev. des Études Grecques* (1963) 404-413.

P. 80: Sobre la analogía de la *huiothesía,* cfr. H. M. GALE, *The Use of Analogy in the Letters of Paul* (Filadelfia, 1964), 57 ss.

P. 80, n. 150: X. LÉON-DUFOUR, *La Parabole des Vignerons homicides,* en *Sciences Ecclésiastiques* (Montreal, 1965) 365-397. S. PEDERSEN, *Zum Problem der Vaticinia ex eventu,* en *Studia Theologica,* XIX (1965) 167-168.

P. 82, n. 156: Sobre κυεῖν *concipere* (ἐγκύμονα γενέσθαι, FILÓN, *Abr.*, 253), cfr. R. FERWERDA, *La signification des images et des métaphores dans la pensée de Plotin* (Gronningen, 1965) 82.

P. 85, n. 172: σπορά, cfr. *P. L. Bat*, XIII, 17, 13, *P. Herm. Rees*, XXXIV, 22 = *P. Ost.*, XXXII, 14.

P. 87, n. 198: H. J. CADBURY, *The ancient physiological Notions underlying John, I, 13 and Hebrewx XI, 11*, en *Expositor*, 9 (1924) 430-436.

P. 88, n. 179: S. ZEITLIN, *Proselytes and Proselytism*, en H. A. *Wolfson Jubilee Volume* (Jerusalén, 1965) II, pp. 871-881.

P. 88, n. 180: J. S. LASSO DE LA VEGA, *Notas sobre* ΦΥΣΙΣ, en *Acta del II Congreso español de Estudios clásicos* (Madrid, 1964) 178-190.

P. 94, n. 207: A. T. HANSON, *John's Citation of Psalm LXXXII. John X, 33-36*, en *NTS*, XI (1965) 158-162. J. ACKERMANN, *The rabbinic Interpretation of Psalm 82 and the Gospel of John X, 34*, en *Harvard Theol. Review* (1966) 186-191.

P. 96, n. 218: añadir B. REY, *Créés dans le Christ Jésus* (París, 1966) 21 ss.

P. 97, 226: W. MICHAELIS, *Lukas und die Anfänge der Kindertaufe*, en *Festschrift E. Haenchen* (Berlín, 1964) 187-194; FR. A. SCHILLING, *What means the saying about receiving the Kingdom of God as a little Child*, en *Expository Times*, 77 (1965) 56-58.

P. 99, n. 232: El artículo de M. J. CONGAR se ha reeditado en *Les Voies du Dieu vivant* (París, 1962) 381-390.

P. 99, n. 234: Sobre Lot, cfr. FILÓN, *Ebr.*, 164: su verdadero nombre significa «costumbre»; ésta «mantiene fijos los ojos en los viejos objetos».

P. 107, 22: J. B. BAUER, *Drei Cruces*, en *Biblische Zeitschrift* (1965) 84 ss.

P. 107, n. 25: H. M. DIÓN, *La notion paulinienne de «richesses de Dieu» et ses sources*, en *Sciences Ecclésiastiques* (1966) 139-148.

P. 109, n. 37: P. AGAESSE, *Gratuité*, en *Dictionnaire de Spiritualité*, XXXIX-XL, col. 787 ss.

P. 110, n. 40: C. L. MITTON, *The Workers in the Vineyard*, en *Expository Times*, 77 (1966) 307-311.

P. 116, n. 77: καταρτίζω, especialmente empleado en medicina en el siglo I antes de C. por Apolonio de Citium (edit. J. KOLLESCH, FR. KUDLIEN, *Komentar zur Hippokrates*, Berlín, 1965, index *in h. v)*.

P. 119, n. 98: P. DESEILLE, *Glorie de Dieu dans l'A. et le N. T.*, en *Dictionnaire de Spiritualité*, XXXIX-XL, col. 422-436.

P. 119: Sobre la Gloria, cfr. F. M. BRAUN, *Jean le Théologien* III (París, 1966) 195 ss.

P. 121, n. 106: Cfr. 1 Cor 15, 41: la *doxa* del sol.

P. 124, n. 125: R. LE DÉAUT, *La Nuit pascale* (Roma, 1964) 230, 245.

P. 124, n. 27, al comienzo: «El espejo tiene una potencia creadora, puesto que hace aparecer objetos que el ojo antes no percibía; el espejo es *opifex* de las imágenes reflejadas» (APULEO, Apol., XIV, 8). «De este modo comunica un conocimiento que normalmente cae fuera del alcance del espíritu» (PLATÓN, *Fedón*, 99, *d* 100 *a; Teeteto*, 206 *d;* PLUTARCO, *Is. et Os.* 76). Hoy diríamos que nuestra alma es una película, un film, una placa sensible sobre la cual actúan la luz de Dios y la colaboración de Cristo. Filoteo el Sinaita decía ya que «Dios se fotografía *(photinographestai)*» *(Dictionnaire de Spiritualité,* fasc. 14-15, col. 1854). Si nos exponemos de modo permanente a esta claridad, acabamos convirtiéndonos en retratos de Dios. R. FERWERDA, *La signification des images et des métaphores dans la pensée de Plotin* (Groningen, 1965) 10 ss.

P. 127, n. 138: Carta de Numusda-Nahari, 97: «Atamru, a quien yo había hecho tanto bien, se ha comportado mal conmigo: a un beneficio por mi parte, ha correspondido causándome un mal» *(Archivos reales de Mari,* XIII, París, 1964, p. 98).

P. 127, n. 139; K. WENNEMER, *Dankbarkeit und Danken in der Heiligen Schrift,* en *Geist und Leben* (1964) 408-421.

P. 127, n. 141: Lo que Filón llama «la ley de la acción de gracias» *(Mig.* A. 142). G. BORNKAMM, *Lobpreis, Bekenntnis und Opfer,* en *Festschrift E. Haenchen* (Berlín, 1964) 46-63; J. M. ROBINSON, *Die Hodajot-Formel in Gebet und Hymmus, ibid.,* pp. 194-235. A la referencia del *De plant.,* añadir *De sacr. A. y C.,* 63: «Para dar gracias y honor al Todopoderoso, estemos siempre dispuestos y preparados, y no toleremos ningún retraso»; cfr. 54. E. Bréhier veía en este tratado un «código de la acción de gracias». M. HARL, *Philon, Quis rer. div.* (París, 1966) 136.

P. 129, n. 149: Pablo, el hombre de la gratitud, cfr. O. GLOMBITZA, *Der Dank des Apostels. Zum Verständnis von Philipper IV, 10-20,* en *Novum Testamentum* (1964), 135-141.

P. 131, n. 158: Sobre la gratitud en los Padres griegos, entendida como perpetua eucaristía hacia Dios, cfr. I. HAUSHERR, *La Prière perpétuelle du chrétien,* en *Sainteté et Vie dans le siècle* (Roma, 1965) II, pp. 147 ss., 163 ss.

P. 134, n. 170: Sobre las ofrendas espirituales, cfr. J. COLSON, *Ministre de Jésus-Christ ou le Sacerdoce de l'Evangile* (París, 1966) 137-176; C. E. B. CRANFIELD, *Commentary on Romans 12-13* (Edimburgo, 1965) 4 ss.

P. 135, n. 175: después de E. J. Bickerman, cfr. el nuevo reajuste de L. Robert, *Nouvelles Inscriptions de Sardes* (París, 1964) 30.

P. 135, n. 179: Sobre εὐθυμέω, cfr. *P. Herm. Rees.* IV, 6; V, 3, 15; XIV, 5.

P. 136, n. 184: Sobre εὐλογεῖν, cfr. L. ROBERT, *o. c.,* p. 29.

P. 138: H. Urs von Balthasar *(La Gloire et la Croix. Les aspects esthétiques de la Révélation,* París, 1965) intenta desarrollar la teología cristiana, no sólo a la luz de la verdad y el bien, sino también de la belleza, a la que confronta con la Revelación (καλόν y χάρις). El esplendor aporta una dimensión nueva a la Palabra-Testimonio, un elemento de

entusiasmo, de seducción; de tal forma que la moral será una «imitación estética» del arquetipo de toda belleza: Jesucristo. La μορφή de Cristo se realiza así en el discípulo (Gal 4, 19).

P. 138, n. 195, al final: En Israel, la belleza se caracteriza sobre todo por el brillo, el resplandor del rostro, que es de una irradiación fascinante, cfr. J. BOTTERO, *La Femme dans l'Asie Occidentale,* en P. GRIMAL, *Histoire mondiale de la Femme* (París, 1965), I, pp. 228 ss.

P. 139, n. 96, al final: En. in Ps. 103, ser. 1, 4; P. L. XXVII, 1338.

P. 140, n. 200, al final: *Inscripciones de Bulgaria,* III, 2, 1741, 3-5; IV, 21, 12, 4; 2116, 7; B. LATYSCHEV, *Inscriptiones Antiquae,* 2.ª ed., Hildesheim (1965) I, n. 9; 484, III, n. 3, 17, 18.

P. 142, n. 212. Sobre la unión *semnos-cosmios,* cfr. PLUTARCO, *Pericles,* V, 1-2; VII, 6; XXXIX, 3.

P. 142, n. 213: Sobre lo conveniente (πρέπον), «fundado en el sentido de la armonía y de las proporciones inherentes al arte griego», cfr. ED. DES PLACES, *Syngénéia. La Parenté de l'homme avec Dieu* (París, 1964) 8.

P. 143, n. 217: καλῶς, καὶ εὐσχημόνως *(Supl. Ep. Gr.,* XXI, 464, 9), cfr. L. ROBERT, *Hellenica,* XIII (París, 1965) 49.

P. 145, n. 226: Sobre la belleza física, signo divino, cfr. FILÓN, *Sac. A. y C.,* 63: «No hay nada más bello que no venga de Dios o que no sea divino»; R. FLACELIÈRE, *La Femme antique en Crète et en Grèce,* en P. GRIMAL, *o. c.,* I, p. 340.

P. 153, n. 278: R. LEIVESTAD, ΤΑΠΕΙΝΟΣ-ΤΑΠΕΙΝΩΦΡΩΝ en *Novum Testamentum* (1966) 36-47.

P. 154, n. 280: P. L. SCHOONHEIM, *Der alttestamentliche Boden der Vokabel* ὑπερήφανος, Lukas I, 51, *Ibid.,* pp. 235-246.

P. 161, n. 11: Sobre la noción de justicia en Qumrán, cfr. J. BECKER, *Das Heil Gottes* (Göttingen, 1964) 119 ss., 149 ss., 190 ss., 238 ss.

P. 162, n. 18: W. H. CADMAN, Δικαιοσύνη *in Romans III, 21-26,* en F. L. CROSS, *Studia Evangelica,* II (Berlín, 1964) 532-534; J. JEREMIAS, *The central Message of the New Testament* (Londres, 1965) 51-70.

P. 168, n. 50: J. CAMBIER, *Justice de Dieu, salut de tout les hommes et foi,* en *R. B.* (1964) 567, 580.

P. 170, n. 64: R. SCHNACKENBURG, *La nature et le mystère de l'Eglise dans le N. T.,* (Tournai, 1964) 7-138.

P. 170, n. 65: Sobre perdonar = desatar, cfr. R. LE DÉAUT, *La Nuit pascale* (Roma, 1963) 46; IDEM, *Liturgie juive et N. T.* (Roma, 1965) 64.

P. 172, n. 74: J. I. PACKER, *The «wretched Man» in Romans 7,* en F. L. CROSS, *Studia Evangelica II* (Berlín, 1964) 621-627 (se trata del propio Pablo). W. K. GROSSOUW, *Spiritualité du N. T.* (París, 1964) 141 ss. (se trataría del hombre no cristiano)... ¡pero dotado de aspiraciones sumamente elevadas! Sobre el hombre pecador en Qumrán, cfr. J. BECKER, *Das Heil Gottes* (Göttingen, 1964) 109 ss.

P. 173, n. 78: El pecado en San Juan, cfr. N. LAZURE, *Les valeurs morales de la Théologie johannique* (París, 1965) 285 ss. I. DE LA POTTERIE, *La Vie selon l'Esprit* (París, 1965) 197-216.

P. 174, n. 83: Mt. 12, 29 (cfr. Mc 4, 15); E. BEST, *The Temptation and the Passion: The Markan Soteriology* (Cambridge, 1966).

P. 174, n. 84: F. M. BRAUN, *Le péché du monde selón saint Jean,* en *Revue Thomiste* (1965) 181-201.

P. 175: J. KÜRZINGER, *Das Schlüssel zum Verständnis vom Röm. 7,* en *Biblische Zeitschrift* (1963) 270-274.

P. 176, n. 96: Sobre ταλαίπωρος, miserable y desgraciado, cfr. EPICTETO, IV, 6, 18; *P. Herm. Rees,* XVI, 4.

P. 176, n. 100: Sobre Satán y el pecado, cfr. F. M. BRAUN, *l. c.,* pp. 184 ss. M. E. BOISMARD, R. DIDIER, *Satan,* en *Lumière et Vie,* 78 (1966) 61-76, 77-98; S. LYONNET, *Démon,* en *Dictionnaire de Spiritualité,* col. 142-151.

P. 178, n. 107: Sobre la *epithymía,* cfr. N. LAZURE, *o. c.*. pp. 320 ss.

P. 181, n. 126: J. CAMBIER, *Pechés des hommes et Péché d'Adam en Rom 5, 12,* en *NTS,* XI (1965) 220 ss.

P. 182, n. 132: S. BROWN, *«The Hour of Trial» (Rev. III, 10),* en *JBL* (1966) 308-314.

P. 185, n. 142: S. LYONNET, *Péché dans le N. T.,* en *DBS, VII,* 486 ss.; L. H. MARSHALL, *The Challenge of New Testament Ethics,* 6.ª ed. (Londres, 1965) 32-64, 278-289.

P. 188, n. 158: P. 193, n. 4: J. G. WILLIAMS, *A Note on the «Unforgivable Sin» Logion,* en *NTS,* XII (1965) 75-77.

P. 192, n. 182: salud y santidad, cfr. Inscrip. de Bulgaria, IV, 2000, 2; 2013, 2; 2032, 2.

P. 196, n. 200: J. C. DIDIER, *Le Baptême des enfants,* en *Ami du Clergé,* (1966) 193-200; K. C. THOMPSON, *I Corinthians XV, 29 and Baptism for the Dead,* en F. L. CROSS, *Studia Evangelica,* II, Berlín (1964) 647-659.

P. 199, n. 213: J. COUTIS, *«The Outside» (Mk. IV, 10-12),* en F. L. CROSS, *o. c.,* pp. 155-157.

P. 201, El culto celeste es el prototipo del de la Iglesia terrestre; P. PRIGENT, *Apocalypse et Liturgie* (Neuchâtel, 1964) 9 ss.

P. 210, n. 284: Sobre Rom 13, 12, cfr. E. KAMLAH, *Die Form der Katalogischen Paränese im N. T.* (Tübingen, 1964) 189; K. H. SCHELKLE, *Wort und Schrift* (Düsseldorf, 1966) 239-250.

P. 211, n. 286: Sobre ἵστημι-στήσω, cfr. W. GRUNDMANN, *Stehen und Fallem im qumranischen und neutest. Schriftum,* en H. BARDTKE, *Qumran-Probleme* (Berlín, 1963) 146-166.

P. 211, n. 289: Sobre Eph 6, 10-17, cfr. J. M. O'CONNOR, *La «Vérité» chez saint Paul et à Qumrán,* en *R. B.* (1965) 54 ss.

P. 217, n. 309, después de J. Dupont, añadir: ODEM, *L'origine du récit des Tentations de Jésus au désert,* en *R. B.* (1966) 30-76.

P. 218, n. 315: A. M. DUBARLE, *La tentation diabolique dans le livre de la Sagesse,* II, 24, en *Mélanges E. Tisserant* (Ciudad del Vaticano, 1964) I, pp. 187-195.

P. 220, n. 323: J. CARMIGNAC, *«Fais que nous n'entrions pas dans la tentation»,* en *R. B.* (1965) 218-226.

P. 225, n. 3: «El hombre nunca se ha establecido sólidamente en sí mismo» (FILÓN, *Mut.* 55); «Para la criatura llega el momento en que encuentra a su Creador, cuando logra darse cuenta de su propia nada» *(Quis. Rer. div.,* 30); «El mundo del devenir, ese mendigo que extiende sus manos para recibir algo» *(Ibid.,* 103); «La raza humana es débil e imperfecta, tiene una visión defectuosa, la nada le es congénita; sólo hay una cosa que pueda remediar su error innato, su desorden, su incesante cambio, y es participar de algún modo, en la medida de lo posible en la luz divina» (JAMBLICO, *Los misterios de Egipto,* III, 18 = 144, 13 ss.; ed. E. DES PLACES).

P. 226, n. 7: Sobre Is 7, 9, cfr. K. H. SCHELKLE, *o. c.,* pp. 171-182. *Sobre Qumrán,* cfr. M. DELCOR, *Les Hymnes de Qumrân* (París, 1962), 193.

P. 226, n. 8: H. JUNGMAN, *Pistis. A Study of its Presuppositions and its Meaning in pauline Use* (Lund, 1964).

P. 227, n. 11: P. BOYANCÉ, *Les Romains, peuple de la Fides,* en *Bulletin de l'association G. Budé* (dic. 1964), 419-435. J. VOGT, *De Fide servorum,* en *Mélanges A. Piganiol* (París, 1966), 1500 ss.

P. 228, n. 14: G. M. TAYLOR, *The Function of* ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ *in Galatians,* en *JBL* (1966) 58-76.

P. 229, n. 15: C. F. D. MOULE, *The Phenomenon of the New Testament* (Londres, 1967) 67 ss.

P. 229, n. 15, al final: G. M. BEHLER, *L'Amen,* en *La Vie Spirituelle,* 516 (Mayo, 1965) 545-562.

P. 229, n. 16: Sobre Lc II, 34, cfr. J. WINANDY, *La prophétie de Syméon,* en *R. B.* (1965) 323 ss.

P. 234, n. 39, al final: E. HAENCHEN, *Gott und Mensch* (Tübingen, 1965) 68-77.

P. 234, n. 41: A. FEUILLET, *Les* Ego eimi *Christologiques du Quatrième Evangile,* en *Recherches de Science religieuse* (1966) 213-240.

P. 234, n. 42, final: W. GRUNDMANN, *Matth. XI, 27 und die johannischen «Der Vater — Der Sohn» Stellen,* en *NTS,* XII, (1965) 42-49.

P. 235, n. 44: H. VAN DER LOOS, *The Miracles of Jesus* (Leiden, 1965); I. T. RAMSAY, *The Miracles and the Resurrectio* (Londres, 1964); M. ORGE, el σημεῖον de la «hora» (Ioh 13, 1-17), en *Claretianum,* V (Roma, 1965) 95-140; C. F. D. MOULE, *Miracles* (Londres, 1966); J. RAMOS-REGIDOR, *Signo y Poder,* en *Salesianum* (1965) 499-562; (1966) 3-64.

P. 236, n. 48: M. DE JONGE, *The Use of the Word «anointed» in the Time of Jesus,* en *Novum Testamentum* (1966) 132-148.

P. 237, n. 56: J. GIBLET, *Les Douze. Histoire et Théologie,* en *Recherches Bibliques,* VII (París, 1965) 51-64.

P. 238, n. 60: J. C. G. GREIG, *The eschatological Ministry,* en H. ANDERSON, W. BARCLAY, *Essays in Memory of G. H. C. Macgregor* (Oxford, 1965) 115 ss. J. MURPHY O'CONNOR, *La Prédication selon saint Paul* (París, 1966). Sobre el delegado o representante en los papiros, cfr. L. WENGER, *Die Stellvertretung im Rechte der Papyri,* 2.ª ed. (Aalen, 1966).

P. 239, n. 67: J. P. M. SWEET, *The Kerygma,* en *Expository Times,* 76 (1965) 143-147.

P. 242. n. 78: cfr. la obra colectiva *La Preuve* (Recueils de la Société J. Bodin; XVI, 1), Bruselas, 1965, pp. 96, 103 ss., 180, 206-220, 263, 311, etc.

P. 243, n. 83, 2.ª línea: En la época helenística, en Grecia y en Roma, el testigo comparece a instancia de las partes, a lo largo del proceso que es un *agón* (Heb 12, 1; cfr. *La Preuve,* 1965, pp. 119 ss.). Por su toma de posición, manifiesta su solidaridad con una de las dos partes en los hechos que atestigua (*ibid.* p. 312), y confirma o niega (μαρτυρεῖν) la declaración (μαρτυρία) que le es presentada (p. 213). Sobre Ioh 15, 27, cfr. O. BETZ, *Der Paraklet* (Leiden-Colonia, 1963); I. DE LA POTTERIE, *La Vie selon l'Esprit* (París, 1965) 85 ss. Sobre la fe de los testigos en la historia de la salvación, cfr. O. CULLMANN, *Le salut dans l'Histoire* (Neuchâtel, 1966) 112 ss., 129.

P. 247: Sobre la fe según S. Juan, cfr. A. VANHOYE, *Notre foi, oeuvre divine, d'après le quatrième Evangile,* en *Nouvelle Rev. Théol.* (1964) 337-354; N. LAZURE, *o. c.,* pp. 161-206.

P. 251, n. 118: πιστεύειν ἐπί, cfr. M. WILCOX, *The Semitisms of Acts* (Oxford, 1965) 85.

P. 257, n. 156, al final: J. CAMBRIER, *Justice de Dieu, salut de tous les hommes et foi,* en *R. B.* (1964) 537-583.

P. 258, n. 164: F. VATTIONI, *Et tetigit fimbriam vestimenti* (Mt 9, 20) en *Augustinianum* (1965) 533-538.

P. 259, n. 166, al final: Cfr. la bibliografía dada por N. LAZURE, *o. c.,* pp. 65 ss. I. DE LA POTTERIE, *«Je suis la Voie, la Vérité et la Vie»* (Ioh 14, 6), en *Nouv. Rev. Théol.* (1966) 907-942.

P. 261: Sobre la *homología* de la fe, cfr. W. KRAMMER, *Christ, Lord, Son of God* (Londres, 1966) 65 ss.

P. 261, n. 168: Sobre ὁμολογεῖν-ὁμολόγία: consentir y prometer, comprometerse, cfr. PLUTARCO, *Vida de Fabio,* XVI, 8; *Coriolano,* XX, 2; *P. Strasb.* XXX, 23; CXXXIX, 1 y 16, *Recherches de Papyrology* (1964) III, pp. 30-31, 33, 78; *Sammelbuch,* 9824, 2, 4, 10.

P. 262, n. 180: V. H. NEUFELD, *The earliest Christian Confessions* (Grand Rapids, 1963); O. S. BARR, *From the Apostles'Faith to the Apostles'Creed* (New York, 1964); N. ALEXANDER, *The united Character of the*

New Testament Witness to the Christ-Event, en *Essays in Memory of G. H. C. Macgregor* (Oxford, 1965), 1-33.

P. 263, n. 182: FR. DUMONT, *Obligatio,* en *Mélanges Ph. Meylan* (Lausana, 1963), I, pp. 77-90.

P. 263, n. 183: E. POLAY, *Die Rolle der Stipulation,* en *The Journal of juristic Papyrology* (1965) 185-220. La *homología* helenística es diferente del *consensus* romano, en que «su eficacia jurídica se funda en el autocompromiso *(Selbstbindung)* formalmente constatado de una o varias personas» (F. DE VISSCHER, *Le Droit des Tombeaux romains,* Milán, 1963, p. 122); cfr. A. MANZMANN, *Griechische Stiftungsurkunden* (Münster, 1962) 81-87.

P. 265, n. 191: Sobre la fidelidad-fe, cfr. H. JAEGER, *Foi-Confiance,* en *Dictionnaire de Spiritualité,* XXX-XXXVI, col. 619-630.

P. 273, n. 246: δίψυχος corresponde al midrásico הלוק לב *Sif. Deut.,* 32; *Hodayot,* IV, 18; cfr. FILÓN, *Vit. Mos,* II, 186; *Didaché* 4. E. PETERSON, *Fruekirche, Judentum und Gnosis* (Roma-Viena, 1959) 293.

P. 275, n. 258: J. GNILKA, *Die Verstockung Israels* (Munich, 1961). F. VAN SEGBROECK, *Le scandale de l'Incroyance. La signification de Mt 13, 35,* en *Ephemerides Theol. Lov.* (1965) 344-373.

P. 276, n. 262, al comienzo: SCHÜRMANN, *Die Warnung des Lukas vor der Falschlehre in der «Predigt am Berge»,* en *Biblische Zeitschrift* (1966) 63 ss.

P. 276, n. 263, al final: «Antes los herejes se dejaban reconocer, pero ahora la Iglesia está llena de herejes ocultos» (CIRILO DE JERUSALÉN, *Catequesis bautismal,* XV, 9; P. G. XXXIII, 880 ss.).

P. 277. El hereje no entra por la *puerta* (Ioh X), es decir, no pasa *por Cristo;* de ahí el criterio de la verdadera fe (comentario de S. Agustín, *In Joh tract.,* 45), que es el de 1 Cor 12, 1-3. Cfr. K. MALY, *1 Cor 12, 1-3; eine Regel zur Unterscheidung der Geister?,* en *Biblische Zeitschrift* (1966) 82-95; H. KOESTER, *Häretiker im Urchristentum als theologisches Problem,* en *Dankesgabe R. Bultmann* (Tübingen, 1964), 61-76.

P. 286: Sobre la psicología del Maestro-falso testigo, profesor de virtud, cfr. I. GOBRY, *Le Modèle en Morale* (París, 1962) 315 ss., 326 ss. Sobre la composición de Mt 23, cfr. E. HAENCHEN, *Gott und Mensch* (Tübingen, 1965), 29-54; M. GERTNER, *The Terms pharisaioi, gazarenoi, hypocritai,* en *B. S. O. A. S.,* 26 (1963) 245-268.

P. 286, n. 315: Después de G. F. Moore, cfr. los análisis objetivos de J. LE MOYNE, A. MICHEL, art. *Pharisiens,* en DBS, VII, 1071 ss., 1089, 1094; R. MEYER, *Tradition und Neuschöpfung im antiken Judentum, dargestellt an der Geschichte des Pharisäismus* (Berlín, 1965); A. FINKEL, *The Pharisees and the Teacher of Nazareth,* Leiden, 1964 (con las recensiones de P. BENOIT, en *R. B.,* 1966, pp. 306, 310).

P. 291, n. 4: A. LAURENTIN, *Wa 'attah-Kai nun. Formule caractéristique des textes juridiques et liturgiques,* en *Biblica* (1964) 413-432; E. E. ELLIS, *Present and future Eschatology in Luke,* en *NTS,* XII (1965) 27-41.

P. 294, n. 15: N. A. DAHL, *Eschatology und Geschichte im Lichte der Qumrantexte,* en *Dankesgabe R. Bultmann* (Tübingen, 1964) 13-18; W. C. KÜMMEL, *Die Naherwartung in der Verkündigung Jesu, ibid.,* pp. 31-46; E. BAMMEL, *Erwägungen zur Eschatology Jesu,* en F. L. CROSS, *Studia Evangelica,* III (Berlín, 1964, 3-42; H. W. BARTSCH, *Early christian Eschatology in the synoptic Gospels,* en *NTS,* XI (1965) 387-397; y sobre todo O. CULLMANN, *Le salut dans l'Histoire* (Neuchâtel, 1966) 23 ss. 73, 196 ss.

P. 296, n. 23: Sobre Rom 8, 18 ss., cfr. U. GERBER, en *Novum Testamentum* (1966) 58-81.

P. 297, n. 29: S. LIEBERMAN, *Some Aspects of After Life in early Rabbinic Literature,* en H. A. WOLFSON, *Jubilee Volume* (Jerusalén, 1965) II, pp. 495-532. Sobre la esperanza de los romanos, cfr. el nombre de un médico en Corinto: Gaius Vibius Euelpistius *(Insc. de Corinto,* VII, 3, n. 206). Luciano captó muy bien el objeto esencial de la fe de los cristianos: «Se figuran que serán inmortales y que vivirán eternamente» *(Muerte de Peregrinus,* 13). Sobre la desesperación de los paganos, cfr. E. GRIESSMAIR, *Das Motiv der Mors immatura in der griech. Metr. Grabinschriften* (Innsbruck, 1966) 19 ss.

P. 301, n. 45: Sobre la vida en S. Juan, cfr. N. LAZURE, *o. c.,* p. 257.

P. 303, nn. 57-58: Sobre las invitaciones a las bodas, cfr. *P. Oxy,* 1486, 1487, 1580; a los banquetes de bodas, cfr. *P. Oxy,* 524, 1579; *Sammelbuch,* 7745; *P. Fouad,* 7; *P. Fay.,* 132; cfr. M. VANDONI, *Feste pubbliche e private nei Documenti Greci,* (Milán, 1964) 124 ss.; y sobre los atuendos festivos, cfr. *P. Oxy.,* 530, 30; *P. Fouad,* 6, 15; *P. Rend. Har.,* 107, 19.

P. 303, n. 63: W. JANZEN, *'Asre in the Old Testament,* en *Harvard theol. Review* (1965) 215-226.

P. 304, n. 67, 2.ª línea: Esta bienaventuranza, que no tiene paralelo en la literatura rabínica (cfr. BILLERBECK, I, p. 214) encuentra uno en el comentario targúmico de Lev 9, 6: «Echad la concupiscencia (lit. la mala inclinación) de vuestro corazón, e inmediatamente se os aparecerá la gloria de la Shekinah de Iahvé (= veréis a Dios)» (señalado por R. LE DÉAUT, *Liturgie juive et N. T.,* Roma, 1965, p. 49).

P. 308, n. 92: J. A. SCHEP, *The Nature of the Resurrection Body* (Grand Rapids, 1964); C. F. D. MOULE, *St. Paul and Dualism: the pauline Conception of Resurrection,* en *NTS,* XII (1966) 106-123.

P. 311, n. 109: H. KOSMALA, *The Parable of the injust Steward in the Light of Qumran,* en *Annual of the swedish theol. Institute* III (1964) 114-121; J. A. FITZMYER, *The Story of the Dishonest Manager,* en *Theological Studies* (1964) 23-42; R. G. LUNT, *The Parable of the Unjust Steward* en *Expository Times,* 77 (1966) 132-136.

P. 313, n. 126: «Aníbal había tomado todas las medidas para la seguridad de la Libia y de la Iberia; y, ojo avizor (ἐκαραδόκει), aguardaba (καὶ προσεδέχετο) los correos que le llegaban desde los celtas» (POLIBIO, III, 34).

P. 314, n. 128: Sobre la asociación *hypnos-thanatos,* cfr. J. CL. EGER, *Le sommeil et la mort dans la Grèce antique* (París, 1966).

P. 315, nn. 137-138: Sobre la *nepsis,* sobriedad-atención de espíritu, cfr. P. ADNÈS, *Garde du coeur,* en *Dictionnaire de Spiritualité,* fasc. 39-40, col. 108.

P. 335, nn. 243-244: Sobre θαρρεῖν «tener audacia», cfr. PLUTARCO, *Coriolano,* XXVII, 7; *Camilo,* XXIII; *Oto,* XVI, 2; POLIBIO, III, 54.

P. 340, n. 267: P. GOICOECHEA, *De conceptu* «Ὑπομονή» *Apud S. Paulum* (Roma, 1965).

P. 343, n. 287; F. G. CREMIER, *Die Fastenansage Jesu; Mk II, 20 und Parallelen* (Bonn, 1965).

P. 344, n. 288: νωθρεύειν comparar νωθραίνεω *(P. Oxy,* 2609, 6; con la nota del editor). La *nothreia* es el cansancio, la indolencia, la negligencia *(Recherches de papyrologie,* III, 1964, p. 44, l. 19; *P. Amh,* II, 78, 55).

P. 346, n. 302: C. F. D. MOULE, *The Phenomenon of the New Testament* (Londres, 1967) 82 ss.

P. 347: G. DE RU, *The conception of Reward in the Teaching of Iesus,* en *Novum Testamentum* (1966) 202-222.

P. 350: Sobre las bendiciones y las maldiciones, cfr. J. L'HOUR, *La morale de l'Alliance* (París, 1966) 83 ss.

P. 350, n. 320: C. F. D. MOULE, *Punishment and Retribution. An attempt to delimit their scope in New Testament tought,* en *Svensk exegetisk Arsbok,* 30 (1965) 21-36.

P. 351, n. 325: G. H. C. MAC GREGOR, *The concept of the Wrath of God in the N. T.,* en *NTS* (1961) 101-109.

P. 351, n. 326: W. KLASSEN, *Vengeance in the Apocalypse of John,* en *CBQ* (1966) 300-311.

P. 355, n. 351: N. T. CAVASSINI, *Exemplum vocis* ἐντεύξεις en *Aegyptus* (1955) 298-324.

P. 356, n. 355: El mejor comentario del *Pater* es el de H. SCHÜRMANN, *La Prière du Seigneur* (París, 1965); cfr. J. B. BAIR, *The Use of the Lord's Prayer in the primitive Church,* en J. B. L. (1965) 153-159.

P. 358, n. 365: W. OTT, *Gebet und Heil* (Munich, 1965).

P. 361, n. 378: La *euthymía* es el bien moral, a menudo asociado a la buena salud *(P. Grenf.* 61; *P. Leips.* 111; *P. Gen.* 53; *P. Giess.* I, 54, 3; *P. Ross. Georg.* III, 10, 5; V, 10, 5. Es notable que el N. T. ignora el desánimo (ἀθυμία, TUCÍDIDES, II, 51, 4), el abatimiento (δυσθυμίη, HIPÓCRATES, *3 Epic.* III, 62, 5), el agotamiento (καταφορή, *ibid.*. 82, 16-17).

P. 371: R. MARTIN-ACHARD, *Yahwé et les 'anavim,* en *Theologische Zeischrift* (1965) 349-357; E. KECK, *The Poor among the Saints in Jewisch Christianity,* en *ZNTW* (1965) 100-129; *ibid.* (1966) 54-79.

P. 372, n. 426: B. NOAK, *Jakobus wider die Reichen,* en *Studia Theologica,* (1964) 10-25.

P. 373, n. 431: Sobre Mc 10, 21. cfr. S. LÉGASSE, *L'appel du Riche* (París, 1966) 64 ss., 97 ss.

P. 374, n. 435; K. GROBEL, *Whose Name was Neves,* en *NTS,* X, (1963-4) 372-382.

P. 375, p. 440: V. RODZIANKO, *The Meaning of Matth. V, 3,* en F. L. CROSS, *Studia Evangelica,* III (Berlín, 1964) 229-235.

P. 378, n. 445: A. BAKER, *On thing Necessary* (Lc 10, 42), en *CBQ* (1965) 127-137.

P. 379: M. L. RAMLOT, art. *Travail,* en *Enciclopedia de la Biblia* (Barcelona, 1965) VI, pp. 1050-1075.

P. 379, n. 450: τέκτων es el carpintero o ebanista (Mc 6, 3; EPICTETO, IV, 8, 4; 7, 13. W. PEREMANS, E. VAN'T DACK, *Prosopographia Ptolomaica,* V, Lovaina, 1963, p. 7). Mt 13, 55: «el hijo del carpintero» no es una referencia a José, sino la designación semítica de una profesión (cfr. la expresión asiria: *mar ummani* = hijo de obrero o de artesano, *Código de Hamurabi,* XVI, 54). Todo artesano se llama τέκτων pero la palabra se aplica por excelencia al que trabaja la madera: carpintero-constructor. A. ORLANDOS, *Les materiaux de construction... des anciens Grecs* (París, 1966, pp. 26 ss.). Sobre sus útiles, cfr. R. MARTIN, *Manuel d'Architecture grecque* (París, 1965) 37 ss.

P. 381, n. 459: Sobre el trabajo lucrativo de San Pablo en casa de Lidia, de Priscila y Aquila, en Efeso, etc., cfr. J. FLEURY *(Une societé de fait dans l'Eglise apostolique,* en *Mélanges Ph. Meylan,* Lausana, 1963, II, pp. 41-59) quien traduce Phil 4, 15: «Ninguna iglesia me había asociado a una cuenta de dado y recibido, más que vosotros». Sobre trabajo y riqueza, cfr. W. TYLOCH, *Quelques remarques sur le caractère social du mouvement de Qumran,* en H. BARDTKE, *Qumran-Probleme* (Berlín, 1963) 341-351. G. W. BUCHANAN, *Jesus and the Upper Class,* en *Novum Testamentum* (1964) 195-209.

P. 383, n. 1: Sobre los dos caminos, cfr. E. KAMLAH, *Die Form der Katalogischen Paränese im N. T.* (Tübingen, 1964) 210.

P. 388, n. 24: A. BANDSTRA, *The Law and the Elements of the World* (Kampen, 1964); E. LOHSE, *Christologie und Ethik im Kolosserbrief,* en *Festschrift E. Haenchen,* pp. 156-168.

P. 391, n. 42: ED. HAULOTTE, *Symbolique du vêtement* (París, 1966).

P. 392, n. 45: A. FEUILLET, *La création de l'univers «dans le Christ»,* en *NTS,* XII (1965) 1-9.

P. 397, n. 1: Después de ED. HAMEL, añadir: IDEM, *Loi naturelle et Loi du Christ* (Studia, 17) París, 1964; BR. SCHÜLLER, *La Théologie morale peut-elle se paser du droit naturel,* en *Nouvelle Rev. théol.* (1966) 449-475. J. L. MCKENZIE, *Natural Law in the New Testament.* en *Biblical Research* (Chicago) IX, 1964, pp. 3-13.

P. 398, n. 6: H. M. GALE, *The Use of Analogy in the Letters of Paul* (Filadelfia, 1964) 15 y passim.

P. 403, n. 28: S. AALEN, *A rabbinic Formula in 1 Cor 14, 33,* en F. L. CROSS, *Studia Evangelica.* II (Berlín, 1964) 513-525.

P. 404, n. 31: Después de R. FLACELIÈRE, añadir: R. J. AUSTGEN, *Natural Motivation in the pauline Epistles* (University of Notre Dame, 1966).

P. 406, n. 43: J. GAMBERONI, *Das Elterngebot im Alten Testament,* en *Biblische Zeitschrift* (1964) 161-191.

P. 407, n. 46: G. R. CASTELLINO, *1 Cor 7, 36-38 nel Diritto orientale e nella Etnologia,* en *Mélanges E. Tisserant* (Roma, 1964) I, pp. 31-42. Después de los estudios de Dauvillier, añadir A. STEINWENTER, *Bibel und Rechtsgeschichte,* en *The Journal of juristic Papyrology* (1965) 17 ss.

P. 413, n. 14: M. H. SCHEPHERD, *The occasion of the initial Break between Judaïsm and Christianity,* en *H. A. Wolfson Jubilee Volume* (Jerusalén, 1965) II, pp. 710 ss.

P. 414, n. 20: «Vettius Epagatus... habiendo ejercido el oficio de abogado de los cristianos» (παράκλητος χριοτιανῶν χρηματίσας EUSEBIO, *Hist. Ecl.* V, 1, 10). En Oxirinca, Totoes renuncia a su estado civil para formular una petición: está inscrita bajo la protección materna de Sempetsiris *(P. Oxy.* 2131, 6); registrada en la metrópoli, permanece inscrita (ἀεὶ χρηματίζων) bajo su primera identidad; cfr. *P. Herm. Rees.* 18, 16.

P. 415, n. 25: Sobre los καισάρειοι, cfr. G. BOULEVERT, *Les Esclaves et les Affranchis impériaux sous le haut Empire romain* (Aix, 1964) 689 ss. Sobre los *tria nomina* del liberto, cfr. *ibid.,* pp. 489, 495, 523, 617, 669 ss.

P. 416, n. 28: L. HALKIN, *Les esclaves publics chez les Romains,* 2.ª ed. (Roma, 1965) 32 ss.

P. 417, n. 33: H. KARP, *Christennamen,* en *Reallexikon für Antike und Christentum,* II, 1138.

P. 418, n. 44: Cristo: Persona del Salvador, objeto de la fe, cfr. W. KRAMER, *Christ, Lord, Son of God* (Londres, 1966), pp. 212 ss.

P. 419, n. 47: E. LAMIRANDE, *La signification de «christianus» dans la Théologie de saint Augustin,* en *Rev. des Etudes Augustiniennes* (1963) 221-223.

P. 422, n. 10: Definition de la polis, A. AYMARD, *Les Etrangers dans les Cités grecques,* en *L'Etranger* (Recueils de la société J. Bodin, IX, 1), Bruselas, 1958, pp. 124 ss.

P. 422, n. 12, 1.ª línea: LONGENECKER, *Paul, Apostle of Liberty* (New York, 1964) 32, 3.ª línea, cfr. M. A. H. EL ABBADI, *The Alexandrian Citizenship,* en *The Journal of Egyptian Archaelogy* (1962) 106-123. Al final: Cfr. *Insc. de Bulgaria,* 2235, 125.

P. 423, n. 13: El derecho de ciudadanía se concede a los bienhechores del pueblo (H. FRANCOTTE, *Mélanges de Droit public grec.* 2.ª ed., Roma, 1964, 306; H. AYMARD, *o. c.,* p. 131 ss.) o se compra (NICOLÁS DE DAMAS, *Vida,* 6; ed. Müller, p. 354; cfr. G. BOULVERT, *o. c.,* p. 363; L. ROBERT, *Inscriptions grecques d'Asie Mineure,* en *Anatolian Studies presented to W. H. Buckler,* Manchester, 1939, p. 233). Sobre diplomas y archivos que atestiguan la naturalización o la ciudadanía, cfr. J. GAGÉ, *Les classes sociales dans l'Empire romain* (París, 1964) 18, 135, 152, n. 54; G. BROG-

GINI, *«Fictio civitatis» strumento dell'arbitrio giurisdizionale di Verre?*, en *Mélanges V. Arangio-Ruiz* (Nápoles, 1964) II, pp. 934-943; G. BOULVERT, *o. c.*, p. 373.

P. 424, n. 14: G. KEHNSCHERPER, *Der Apostel Paulus als römischer Bürger*, en F. L. CROSS, *Studia Evangelica*, II (Berlín, 1964) 411-440. Sobre la doble ciudadanía, cfr. R. BÖHM, *Eine falsche Lesart bei Aelius Aristides*, en *Aegyptus* (1963) 54-67; IDEM, *Gab es Deditizier im römischen Lager bei Walddürn* (C. I. L., XIII, 6592), *ibid.*, pp. 320-325; IDEM, *Studien zur Civitas Romana*, *ibid.* (1964) 206-310; CL. PRÉAUX, *Les Étrangers à l'Époque hellenistique* (Recueils de la Societé J. Bodin, IX, 1) Bruselas, 1958, pp. 148 ss.

P. 429, n. 30: Sobre la traducción conversatio, cfr. H. HOPPENBROUWERS, *Conversatio, Graecitas et latinitas Christianorum*. Supplementa, I (Nimega, 1964) 51 ss. L. ROBERT, *Noms indigènes dans l'Asie Mineure gréco-romaine* (París, 1963) 458, 476 ss.

P. 432, n. 44: *Supl. Ep. Gr.*, XX, 499, 3 = *Sammelbuch*, 9812. CL. PRÉAUX, *o. c.*, pp. 162, 165.

P. 432, n. 46: Sobre la ciudadanía romana de los veteranos, cfr. J. GAGÉ, *o. c.*, pp. 153, 157.

P. 434, n. 56: Αὐρηλίῳ Ταυρίνῳ Ἀκυλάου πολιτευομένῳ Ἑρμοῦ πόλεως *(Recherches de Papyrologie*, III, 1964, p. 33, 1. 5). Καλῶς πολιτευσάμενον (B. LATYSCHEV, *Inscriptiones antiquae*, 2.ª ed., I, n. 420, 11; cfr. n. 425, 13; 691, 7).

P. 439, n. 1: M. W. SCHOENBERG. *St. Paul's Notion on the adoptive Sonship of Christians*, en *The Thomist* (1964) 51-75.

P. 440, n. 6, línea 4: D. NÖRR, *Die Evangelien des Neuen Testaments und die sogenannte hellenistische Rechtskoine*, en *Zeitschrift der Savigny-Stiftung*, 78 (1961) 92-141. Sobre la universalidad de las legislaciones, cfr. R. DEKKERS, *Droit naturel inductif*, en *Mélanges V. Arangio-Ruiz*, I (Nápoles, 1964) 369-372; D. NÖRR, *Griechisches und orientalisches Recht im Neuen Testament*, en *Actes du Congrès int. de Papyrologues* (Varsovia, 1964) 109-115; H. KUPISZEWSKI, *Römisches Provinzialrecht in Aegypten*, en *Festschrift Oertel* (Bonn, 1964) 68-80.

P. 441, n. 11: La adopción en Nuzi influyó en la de Eliezer por Abraham, cfr. A. PARROT, *Abraham et son temps* (Neuchâtel, 1962) 90 ss. R. DE VAUX, *Les Patriarches hébreux et l'Histoire*, en *R. B.* (1965) 23 ss.

P. 442, n. 14: Añadir: IDEM, *Tablettes juridiques et administratives de la III Dynastie d'Ur* (París, 1963) n. 1.

P. 442, n. 16: Añadir A. THÉODORIDÈS, *Le Papyrus des Adoptions*, en *Rev. int. des Droits de l'Antiquité* (1965) 79-142.

P. 444, n. 24: Sobre Lc 19, 8, cfr. N. M. WATSON, *Was Zacchaeus really reforming*, en *Expository Times*, 77 (1966) 282-285.

P. 446, n. 27: W. W. BUCKLAND, *A text-Book of Roman Law*, 3.ª ed. (Cambridge, 1963) 121 ss.

P. 447, n. 32: A. BABAKOS, *Adoption von Freigelassenen im als-griechischen Recht,* en *Mélanges V. Arangio-Ruiz,* II (1964) 515-520.

P. 448, n. 37: Con el comentario de R. YARON, *Varia on Adoption,* en *The Journal of juristic Papyrology* (1965) 173 ss.

P. 451, n. 50: εἰς ποιητοὶ ἀδελφοι *(Inscripción de Tanais,* en E. BELLIN DE BALLU, *L'Histoire des Colonies grecques du Littoral nord de la Mer Noire,* Leiden, 1965, p. 263).

P. 453, n. 60: W. SELB, *Zur Bedeutung des syrisch-römischen Rechtbuches* (Munich, 1964); IDEM, *Le Livre Syro-romain et l'idée d'un coutumier de Droit séculier orientalo-chrétien,* en *L'Oriente Cristiano nella Storia della Civilta* (Roma, 1964) 329-342.

P. 455, n. 68: Sobre *Auctoritas,* cfr. G. BOULVERT, *o. c.,* pp. 1, 570.

P. 459, n. 3: Carácter y sentido de la inscripción de las tres Gracias, cfr. L. ROBERT, *Hellenica,* XIII (París, 1966) 117; *MAMA,* VIII, 416.

P. 460, n. 5: El encanto de la palabra de Alcibíades: τῆς τοῦ λόγου χάριτος (PLUTARCO, *Alc.,* X, 3; cfr. *Coriol.* I, 4: ἄχαρις = grosero).

P. 460, n. 6: En Israel, una mujer «bella», «de bella presencia», «verdaderamente bella» se dice *yaphe* (1 Sam 27, 3; 2 Sam 13, 1), «que significa algo tan bien acabado que da placer el mirarlo. También se encuentra *na'we,* que parece tener casi el mismo sentido, y *tob*» (J. BOTTERO, en P. GRIMAL, *Histoire mondiale de la Femme,* París, 1965, I, p. 229).

P. 460, n. 7: οἱ χαρίεντες = la gente distinguida (ESTRABÓN, IV, 1, 5); μετὰ χάριτος = de buena gracia (POLIBIO, II, 22).

P. 461, n. 11: Cfr. E. DE SAINT-DENIS, *Essais sur le rire et le sourire des Latins* (París, 1965) 65, 145, 162, 165, 267.

P. 462, n. 17: P. Herm. Rees, 5: παρὰ τῆς τοῦ παντοκράτορος θεου χάριτος = manera [cristiana] de expresarse, en uso entre los paganos; cfr. el comentario del editor.

P. 462, n. 19: P. STEIN, *«Gratia» in the Digest,* en *Mélanges V. Arangio-Ruiz,* I (Nápoles, 194) 250-252.

P. 463, n. 20, al comienzo: C. B. WELLES, *Greek Liberty,* en *The Journal of juristic Papyrology* (1965) 44 ss. Al final: J. COLIN, *(Les villes libres de l'Orient gréco-romain et l'envoi au supplice par aclamations populaires,* Bruselas, 1965) ha demostrado que la petición del pueblo ἐπιβόησις, cfr. Mc 15, 8; Mt 27, 22-23; Act 25, 24), usada en el mundo griego, equivalía a un voto de condenación o de gracia, conservando así a menudo las ciudades libres su autonomía judiciaria criminal.

P. 466, n. 40, al final: J. H. QUINCEY, *Greek Expressions of Thanks,* en *The Journal of Hellenic Studies* (1966) 133-158.

P. 466, n. 43: Comparar Act 24, 3 y P. ROSS, Georg. V, 12 *d,* 1: οτέλλω ὑμῖν μετὰ πάσης εὐχαριστίας.

P. 466, n. 44: Sobre εὐχάριστον, cfr. L. ROBERT, *Noms indigènes dans l'Asie Mineure* (París, 1963) 472; IDEM, *Nouvelles Inscriptions de Sardes*

(París, 1964) 9-10. εὐχαριστεῖν significa también bendecir, cfr. J. P. AUDET, *La Didaché* (París, 1958) 377 ss.; P. PRIGENT, *Apocalypse et Liturgie* (Neuchâtel, 1964) 50.

P. 467, n. 47: χαριστήριον, cfr. B. LATTSCHEV, *o. c.*, I, n. 17; 133, 14; 134, 9; 135, 9; 671, 3; 687; III, n. 1.

P. 469, n. 57: E. KASEMANN, *Essays on N. T. Themes* (Londres, 1964) 63-94; F. W. BEARE, *Speaking with Tongues,* en *JBL* (1964) 229-246; R. H. GUNDRY, *«Ecstatic Utterance»,* en *Journal of theol. Studies* (1966) 299-307; J. P. CHARLIER, *L'Evangile de l'enfance de l'Eglise* (París, 1966) 126 ss. A. DE BOVIS, art. *Grâces d'état,* en *Dictionnaire de Spiritualité,* fasc. 41, col. 751 ss.

P. 483, n. 2: O. GLOMBITZA, *Apostolische Sorge. Welche Sorge treibt den Apostel Paulus zu den Sätzen, Rom 11, 25 ss.,* en *Novum Testamentum* (1964) 312-318.

P. 484, n. 5, al comienzo: IV Esdr. VII, 54-57 (ed. Gry, p. 169). Al final: Según Heráclito (Frag. 49, Diels-Kranz), «un solo hombre vale para mí diez mil, si es el mejor»; los perfectos son la excepción: «La especie de los hombres enteramente purificados se da muy raras veces» (citado por JAMBLICO, *Los misterios de Egipto,* V, 15 = 219, 16; con la nota del editor Ed. des Places, París, 1966, p. 170, n. 2).

P. 484, n. 6: Según la Gnosis, el número de los pneumáticos es menor que el de los psíquicos y el de los hílicos, cfr. J. E. MÉNARD, *L'Evangile selon Philippe* (París, 1964) 43, n. 177.

P. 484, n. 8: Sobre la ruta στενή y poco practicable, cfr. ESTRABÓN, IV, 6, 6; IV, 6, 11. Es un dicho de sabiduría común a toda la antigüedad: el camino de la virtud es áspero; cfr. las referencias en FR. VIAN, *Quintus de Smyrne, La suite d'Homère,* II (París, 1966) 203-204.

P. 485, n. 10: Sobre la obstinación de los judíos en rechazar al Salvador, cfr. J. VAN GOUDOEVER, *The Place of Israel in Luke's Gospel,* en *Novum Testamentum* (1966) 111-123; H. VAN DER KWAAK, *Die Klage über Jerusalem* (Mt 23, 37-39), *ibid.,* pp. 156-170; J. COLIN, *Les Villes libres de l'Orient gréco-romain,* Bruselas, 1965 (muestra cómo la turba vociferante, estimulada por los sanedritas condenó a Jesús por un voto explícito e imperativo).

P. 486, n. 12: Según Mt 22, 1-14, la sala del convite está llena, y sólo hay uno que no tenga el traje nupcial (cfr. ED. HAULOTTE, *Symbolique du vêtement selon la Bible,* París, 1966, pp. 279-319), de tal modo que la frase final: «hay pocos escogidos» viene a enunciar lo contrario de la parábola... S. LÉGASSE, *Jésus a-t-il annoncé la conversion finale d'Israel?* en *NTS,* X (1964) 485 ss.

P. 486, n. 14: πολλοί = πάντες, cfr. QUINTO DE ESMIRNA, *Post-homérica,* V, 1. D. TABACHOVITZ, *Die Septuaginta and N. T.* (Lund, 1956) 37-40.

P. 489, n. 26: Para la concepción de una salvación finalmente universal, cfr. W. MICHAELIS, *Versöhnung des Alls,* Berna, 1950 (cfr. recensión de P. BENOIT, en *R. B.* 1952, pp. 100 ss.).